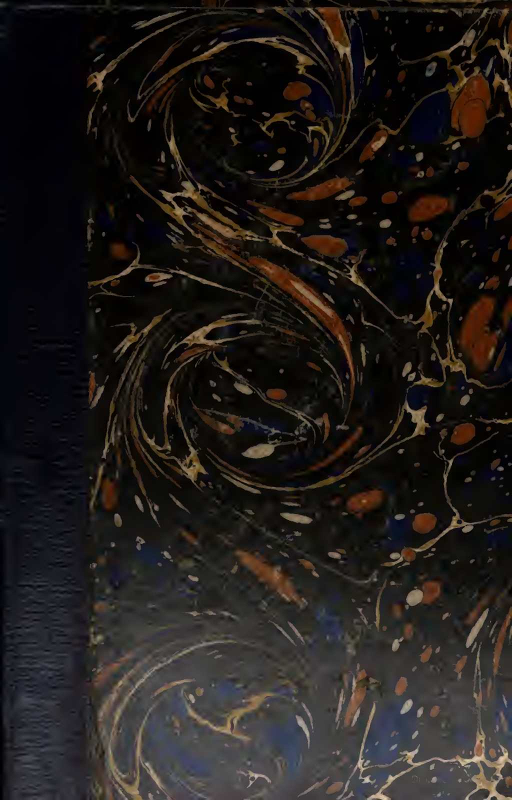




LA RAISON

ET LE

CHRISTIANISME

Lausanne. — Imp. Georges Bridel.

LA RAISON

ET LE

CHRISTIANISME

DOUZE LECTURES

SUR L'EXISTENCE DE DIEU

PAR

CHARLES SECRÉTAN



LAUSANNE
LIBRAIRIE DE L[s] MEYER, ÉDITEUR
MDCCCLXIII


BIBLIOTHEQUE CANTONALE
LAUSANNE
ET UNIVERSITAIRE

A MES AUDITEURS

DE GENEVE, DE LAUSANNE ET DE NEUCHATEL

AVANT-PROPOS.

La langue d'un peuple réfléchit son histoire et forme sa pensée : il est maintenant reçu en français qu'un philosophe ne saurait admettre la religion révélée. Le théâtre de la guerre est déplacé. La doctrine d'un Dieu vivant, qui avait semblé reprendre faveur pendant quelques années, est aujourd'hui l'objet d'attaques assez incisives pour ne permettre l'indifférence à personne.

Un groupe de philosophes fort estimables essaie de les repousser. Je ne vois pas ce qu'ils peuvent espérer en restant dans la position que j'ai marquée. Il n'y a de salut pour eux que dans l'Evangile. La foi en Dieu, c'est l'optimisme, puisque Dieu est le bien absolu. S'il existe, le mal ne peut pas être. Mais l'optimisme n'est rien moins que certain; l'opinion contraire a toutes les apparences en sa faveur. L'optimisme exprime le droit, le pessimisme traduit le fait. L'expérience nous atteste la réalité du mal, la raison consiste à comprendre que le mal est impossible. Pour accorder ces deux puissances, qui ont un droit égal sur nous et qui nous déchirent, il faut reconnaître dans le mal une réalité positive, mais dont la cause est en dehors, au-dessous de l'Etre absolu, un accident qui a

commencé, qui doit trouver un terme, et servir en définitive à la glorification du bien.

Cette manière de voir est conforme aux indications de la conscience morale, selon laquelle nous ne sommes pas seulement victimes, mais auteurs du mal, et responsables.

Ainsi la pensée qui cherche à se mettre d'accord avec elle-même ne trouve de solution que dans les doctrines chrétiennes.

Telle est la donnée de ces lectures, qui se lient assez naturellement aux *Discours sur la vie éternelle* de M. Ernest Naville. Suivant l'éloquent professeur, les personnes qui croient en Dieu n'ont pas de raison suffisante pour repousser les miracles d'une religion dont la vérité seule donnerait un fondement à leur espoir d'immortalité. J'ai essayé de faire un second pas dans le même sens, et d'établir que sans le christianisme la croyance en Dieu ne peut pas se soutenir.

Un motif particulier m'engage à placer le nom de M. Naville au commencement de ce petit volume. Il a été écrit sous son toit hospitalier et rustique, sur les pentes méridionales du mont Salève, en face des neiges éblouissantes. J'aurais voulu l'intituler les LOISIRS DE GRANGE-GABY ; mais comment donner le nom de *Loisirs* au travail hâtif de quelques semaines ?

Puisse-t-il, de son lieu natal, avoir gardé quelque chose de salubre et de franc, comme l'air de montagne et la vieille amitié.

Lausanne, le 18 mai 1863.

PREMIÈRE PARTIE

LES PRINCIPES DE LA RELIGION NATURELLE.

PREMIÈRE LECTURE

Je viens m'entretenir avec vous de ce que nous pouvons savoir et de ce que nous devons croire au sujet de notre destinée, de notre origine et de son auteur.

Les intérêts qui nous réunissent sont de tous les temps et de tous les lieux, les mêmes pour tous. Mais la disposition des esprits relativement à ces grands problèmes varie beaucoup suivant les temps et les lieux. Avant de chercher ce qu'il faut penser, je voudrais jeter les yeux sur l'état des esprits et rappeler briève-

ment ce qu'on pense, autant que j'ai pu l'apercevoir dans une vie assez solitaire.

La religion chrétienne, qui semblait avoir perdu tout crédit sur le continent à la fin du dernier siècle, a repris une assez grande place dans le nôtre.

Il serait vraisemblablement injuste de juger l'état spirituel des peuples catholiques d'après les écrits de poëtes comme Chateaubriand, ou même de philosophes comme M. de Bonald, le comte de Maistre et Donoso Cortès. La multitude d'établissements religieux qu'on a vus surgir en France, en Belgique, en Allemagne et parmi nous, montre tout au moins que le clergé possède encore une assez grande influence sur une partie des classes aisées. On voit que cette influence s'exerce en sens assez divers, et que l'humanité, la charité ne sont point oubliées. D'autres symptômes attestent que le même empire s'exerce en bien des lieux sur les classes vouées au travail matériel. Je citerai, comme exemple, les pèlerinages ; je pourrais alléguer aussi la conduite politique

de certains gouvernements. L'œuvre de St. Vincent de Paule témoigne d'une piété pratique plus ou moins spontanée au sein de l'Eglise romaine. Mais le catholicisme ne me semble pas gagner à lui les talents de premier ordre, et rarement il conserve sous ses lois jusqu'à la fin ceux dont il tirait le plus de louange. Les efforts de quelques écrivains et de quelques orateurs pour concilier la foi catholique avec les principes de la liberté civile, tels qu'ils sont presque universellement compris de nos jours, sont évidemment paralysés par l'attitude de leurs chefs ecclésiastiques. Du centre aux extrémités, le catholicisme romain nous semble partout sur la défensive : il se maintient, non sans périls, dans les positions qu'il avait précédemment occupées ; il n'arrive nulle part à la direction des intelligences, au gouvernement de la société, qui sont l'objet de ses prétentions avouées et immuables.

Les terres conquises par la Réforme au XVI[e] siècle nous présentent un spectacle analogue, sans être tout à fait pareil. L'unité dogmatique se conserve au sein de l'Eglise romaine par la

puissance des institutions. Si le système change, c'est tout d'une pièce, il reste compacte; mais la majorité des laïques instruits lui échappe. En s'affranchissant du prêtre, elle se soustrait à l'influence du christianisme ; les intérêts matériels, la politique se partagent les dépouilles de la religion. Quelques-uns conservent un sérieux intérêt pour les problèmes éternels, et s'efforcent de les résoudre par leur réflexion personnelle; mais le nombre de ces esprits d'élite semble bien petit, et leur influence presque insensible. Ainsi, d'un côté le clergé et les laïques des deux sexes qui lui sont soumis, de l'autre les libres penseurs, où nous sommes forcés de comprendre tout le reste, les gens qui pensent et les gens qui ne pensent point. Le protestantisme officiel comprend plusieurs branches. Dans aucune d'elles le clergé n'est constitué aussi fortement qu'à Rome. La Réforme a placé l'autorité religieuse entre les mains du prince, c'est-à-dire de la société civile, des laïques, du peuple. Dans plusieurs pays, les confessions de foi protestantes ont été abolies, on n'a reconnu d'autre base commune

que l'Ecriture, laissant le champ libre à toutes les interprétations qu'on peut en donner. Le principe du libre examen individuel n'a pas même permis de s'entendre sur l'espèce d'autorité qu'on attribue aux saints livres, de sorte que les établissements ecclésiastiques ne sont plus que des cadres dont le contenu varie indéfiniment. Là même où quelques ouvrages symboliques ont conservé force de loi, il s'en faut que tous les théologiens y restent soumis. Et cependant cette extrême diversité de l'enseignement n'empêche pas le plus grand nombre des réformés de renoncer au culte public, sans le remplacer.

Ainsi nulle part, dans l'Europe occidentale, nous ne trouvons plus de foi collective. Partout y règne la dispute, le doute sur les questions fondamentales; et si les controverses religieuses ont moins de retentissement qu'autrefois, c'est que le bruit en est amorti par l'indifférence. Seulement chez les romains l'opposition principale est celle du peuple incrédule et du clergé organisé sous le nom d'Eglise; tandis que chez les réformés, considérés en masse et d'une

manière générale, l'opposition des croyants et des rationalistes embrasse également les laïques et les ministres du culte.

Les églises nationales de la Réforme ont été constituées en vue d'un état de fait plus ou moins réel en son temps, je ne sais, mais qui ne pouvait pas durer toujours, l'identité des croyances religieuses dans la masse des populations. L'impuissance et l'iniquité de la contrainte en matière de foi s'étant manifestées, on a permis aux individus de se séparer de l'église établie, pour former des sectes; mais ceux qui n'ont pas de religion du tout, ou dont les opinions restent purement individuelles sont toujours censés appartenir à l'établissement public, qui comprend ainsi les adversaires de toute religion, les indifférents et des croyants d'opinions fort divergentes. Il y a là une sorte de fiction, peut-être bienfaisante, je n'en veux dire aucun mal. Si le développement historique des sociétés suit les lois d'une logique rigoureuse, il n'y a jamais rien de bien logique, en revanche, dans l'aspect d'une société donnée dans un moment donné, parce

que cet état renferme toujours, en proportions variables, le passé, le présent et l'avenir. Un système plus correct produirait peut-être de moindres effets, je ne sais. Tout ce que je veux dire, c'est qu'on n'apprend rien sur les convictions religieuses d'un protestant, en apprenant qu'il appartient nominalement à l'église nationale, et rien de bien précis lorsqu'on entend dire qu'il en est membre de cœur.

Les communautés dissidentes, les églises libres sont incontestablement plus homogènes. Pour celles qui sont établies au milieu de nous, il est permis de présumer chez leurs membres une foi personnelle à la divinité du christianisme. Mais, à l'exception de l'Angleterre et de l'Amérique, ces communautés ne comprennent qu'une faible partie des populations. Ceux qui les composent peuvent exercer isolément une certaine influence personnelle, lorsqu'ils ne vivent pas exclusivement entre eux. Comme groupes, elles sont isolées, et presque partout leur apparition a soulevé des répugnances, que l'habitude a singulièrement affaiblies; mais qui

n'ont pas fait place au sentiment contraire, sinon dans des cas exceptionnels, et sans doute assez rares.

Ainsi le christianisme, considéré comme croyance publique, comme lien social, a plutôt l'apparence d'être, qu'il ne subsiste réellement. On grouperait mieux nos populations en sectes politiques qu'en opinions religieuses. Sur notre vieux continent, les classes lettrées n'ont plus de religion collective du tout, quoiqu'en certains endroits les formes en soient encore respectées. Individuellement, la religion y reprend de l'autorité sur quelques-uns, et le nombre de ceux qu'elle gagne paraît s'accroître, mais bien lentement. Dans les classes où l'échange des idées est moins rapide, on trouve, à côté d'une incrédulité très décidée et déjà traditionnelle, quelques restes de l'ancienne foi. Il faut bien qu'il y en ait, puisque la négation religieuse poursuit avec activité son œuvre de propagande. Aussi longtemps que la masse des adolescents recevront une instruction chrétienne, il y en aura qui croiront leur pasteur, et qui deviendront chrétiens, s'ils s'efforcent

de vivre selon leurs croyances ; il y en aura qui se détourneront de la religion à cause des devoirs qu'elle impose, et qui seront bien aises d'être débarrassés de leurs scrupules ; il y aura un champ pour la mission déiste et pour la mission matérialiste aussi bien que pour l'Evangile. Mais combien de temps durera cette instruction religieuse de toute la jeunesse, si la majorité des adultes en rejette le contenu? Je ne saurais le prévoir.

Ce qui est positif, c'est que l'idée d'une religion collective, qu'on accepte par le fait de la naissance, avec la qualité de citoyen, commence à répugner à la conscience publique, particulièrement à la conscience des hommes religieux. La foi devient de plus en plus une affaire individuelle.

Sans nous engager dans des calculs fort hasardeux pour supputer le nombre des croyants, des demi-croyants et des incrédules, il suffit de peser la portée de ces faits, qui sont publics. On en conclura bientôt, il me semble, que la position des chrétiens convaincus est au

fond la même aujourd'hui que dans les premiers siècles du christianisme. Ils sont tenus par l'ordre positif de leur maître de prêcher l'Evangile qu'ils ont reçu. Ils ne seraient pas chrétiens, s'ils se taisaient. Leur prosélytisme peut être importun; mais leur silence serait coupable. Qu'ils se trompent ou non, peu importe, avec la conviction que leur doctrine est nécessaire au salut des individus et des sociétés, ils manqueraient aux plus simples devoirs de l'humanité, s'ils n'étaient pas missionnaires.

Ils ne peuvent pas se borner à présenter les conséquences de principes universellement adoptés; il faut qu'ils exposent leurs croyances comme si elles étaient quelque chose d'absolument nouveau.

Enfin il ne suffit pas qu'ils les exposent, il faut encore qu'ils les justifient. La pratique universelle du baptême, le caractère officiel de certains cultes, quelques usages de la vie civile comme, en certains pays, l'emploi de la Bible dans la cérémonie du serment, plus que tout cela notre histoire tout entière, font souvent naître une illusion, que la routine et l'indolence

entretiennent. C'est l'idée qu'il existe en faveur de l'Evangile une présomption de vérité résultant de son antique possession. Cette possession, le plus souvent, n'est qu'un fantôme, et là même où elle subsiste encore, ce serait une faiblesse de s'en prévaloir. Avant de s'appuyer sur une autorité quelconque, le chrétien doit commencer par établir cette autorité. Nul n'est tenu de le croire sur parole, pas plus qu'il n'est tenu de croire sur parole un matérialiste ou un mormon. Si le disciple de l'Evangile invoque une prévention favorable pour suppléer à ses démonstrations, il s'abuse. Il n'y a plus de préjugé en faveur du christianisme. Peut-être faudrait-il même aller plus loin, et confesser que le préjugé parle contre lui; car enfin le christianisme a possédé, nominalement du moins, la direction des populations occidentales, et il l'a perdue. Pourquoi l'a-t-il perdue, s'il est la vérité, demandera-t-on?

Le fidèle qui veut propager sa croyance est tenu de répondre à cette objection. Il est tenu d'expliquer l'état présent des sociétés civilisées; car la mesure de la vérité d'une doctrine se

trouve dans la puissance qu'elle possède d'expliquer les faits.

La vérité du christianisme ne se suppose donc pas; il faut l'établir, en se fondant sur ce que tous les esprits sont obligés d'admettre : l'évidence interne, logique et morale, et l'expérience universelle.

Le christianisme n'a pas le droit d'être cru sur parole; mais il a celui d'être écouté. Le discrédit dans lequel il paraît tombé ne constitue qu'un préjugé; ce ne saurait être un argument aux yeux d'un homme de sens et sincère vis-à-vis de lui-même. Si l'héritage du christianisme avait été recueilli par une philosophie solide, capable d'interpréter à l'homme son histoire et son propre cœur, d'organiser la société, de régler la vie, ceux qui ne veulent pas retourner en arrière seraient excusables de s'en tenir à ce qu'ils possèderaient. Mais que trouvons-nous à la place que le christianisme occupait ou semblait occuper autrefois?

Un déisme si peu consistant qu'il est plus difficile de le formuler que de le combattre, une indifférence frivole, qui ne cherche pas

même à se justifier, et chez les hommes d'esprit, le scepticisme, le scepticisme, c'est-à-dire le désespoir pour quiconque a dans l'âme une fibre sérieuse. Tel est, en chiffres ronds, le bilan des intelligences. Quand une société en est là, ce qui lui sied le mieux c'est la modestie. Avec Pascal et Newton, avec Racine et Milton et le Dante, avec la multitude de ses martyrs et ses œuvres charitables de toute espèce, avec les exemples qu'il donne encore aujourd'hui, le christianisme, qui a créé les peuples modernes, sollicite un examen sérieux, et c'est donner de son esprit la plus pauvre idée que de s'imaginer qu'il peut être éconduit par des quolibets.

Pendant les quelques heures où je pourrai vous entretenir, je voudrais mettre le christianisme en parallèle avec les opinions qui l'ont remplacé.

Je laisse de côté pour le moment le scepticisme raisonné, selon lequel nous ne pourrions rien savoir ici-bas de notre origine et de notre destinée, ni par nos propres lumières, qui n'atteignent rien d'absolu, ni par le moyen d'une

révélation, dont nous ne saurions constater la réalité. La réfutation directe et rigoureuse du scepticisme est une tâche qui surpasse mes forces. Elle en userait, je crois, de plus grandes. Mais le scepticisme ne travaille pas pour lui-même. Il fait le vide et l'âme ne saurait y vivre; il faut qu'elle trouve un aliment respirable, ou qu'elle s'asphyxie. Quand il n'a plus rien à dissoudre, quand il est au bout de son œuvre, quand il s'est accompli, qu'il a vaincu, le scepticisme produit dans l'âme un malaise insupportable. Celui qui l'appelait « un doux oreiller pour une tête bien faite » ne représentait pas l'humanité; c'était un homme d'esprit plutôt qu'un homme de sens.

Le scepticisme est une forme du renoncement. C'est l'état d'une âme qui s'est résignée à ignorer. Supposez que cette résignation soit universelle, et qu'elle ait commencé avec le genre humain; supposez qu'elle soit douce en effet, qu'elle ne coûte aucun effort, en d'autres termes, supprimez la soif de connaître, l'immense curiosité de l'esprit humain, et tout aussitôt vous voyez disparaître la science, les

arts qui ont la science pour base, et toute la civilisation. L'homme n'est plus qu'une brute.

N'allons pas si loin, supposons seulement que dès l'origine, l'homme se soit imposé les limites où prétend l'enfermer notre maturité désabusée, supposons qu'il ait borné ses recherches aux lois des phénomènes sensibles, aux choses qui peuvent lui servir dans ce monde, à l'investigation du domaine au sein duquel il se meut, sans se demander ni d'où il vient, ni où il va. Vous anéantissez du coup la superstition et la métaphysique, et vous en triomphez. — J'y souscris; mais n'avez-vous pas détruit aussi toute poésie, tout idéal, tout horizon, tout ce qui est proprement humain dans l'homme? Il faut une époque singulièrement raffinée (j'ai presque dit dépravée) et des esprits bien courts dans leurs délicatesses, pour affirmer sérieusement, comme on le fait, que le plus digne emploi de notre activité consiste à étudier minutieusement ce qu'ont imaginé nos pères sur des sujets dont il est impossible de rien savoir. Ils se placent dans une situation bizarre, ceux qui acceptent les bénéfices de

notre culture intellectuelle et morale, et qui soutiennent en même temps que cette culture est le fruit des efforts de générations insensées, qui poursuivaient un but impossible. Il était donc indispensable, à leur dire, que l'humanité commençât par se fourvoyer; et tout était perdu si, dès le commencement, elle avait obtenu la seule vérité qu'il lui soit permis d'atteindre, la certitude de son impuissance. Il y a là dessous autre chose que le doute, il y a une opinion bien arrêtée; c'est que l'illusion, c'est la vie, et que la vérité donne la mort.

Mais alors, de leur propre aveu, ces docteurs élégants et impassibles seraient donc des assassins?

Ceci n'est pas un argument, je le sais bien, le scepticisme défie tous les arguments.

La volonté seule en triomphe. La haine du scepticisme, c'est l'amour de la vérité. Le scepticisme en veut à notre vie. Il s'attaque à la croyance qui est le ressort de notre activité tout entière. Il nie tout ordre dans l'univers. S'il y a un ordre, les besoins attendent leur satisfaction, l'œil est fait pour la lumière, et la

pensée pour la vérité; s'il y a un ordre, c'est l'erreur qui est malfaisante, et la vérité qui produit le bien; s'il y a un ordre, celui qui est fait pour chercher, trouvera. Le scepticisme, qui reconnaît en nous le besoin de chercher, et conteste la possibilité de trouver, nie l'ordre. Celui qui veut lui-même rester dans l'ordre, doit affirmer l'ordre, et rejeter le scepticisme par une énergique résolution.

L'origine du scepticisme ce sont les défaillances du cœur. Les intelligences très actives le raisonnent après coup. On le trouve plus souvent à l'état d'instinct, c'est l'indifférence pour les questions de Dieu et de l'âme, le ricanement. La discussion n'est pas le remède à cette maladie.

Je m'adresse donc à ceux qui ont une opinion, ou qui pensent en avoir une. J'ai demandé quelle était de nos jours la plus répandue, non pas chez les philosophes, mais dans la population tout entière. On m'a répondu : C'est la religion naturelle, le déisme, le rationalisme.

Déisme ou rationalisme, il n'importe ; c'est par lui que nous commencerons. Je voudrais essayer de caractériser fidèlement cette opinion dans ses traits principaux, puis rechercher les fondements sur lesquels elle s'appuie, et, finalement, la discuter.

La croyance positive, fondamentale est ici l'existence de Dieu : un Dieu personnel, unique, auteur du monde et de la loi morale, qu'il a gravée dans notre cœur. Il récompense ceux qui l'observent, il punit ceux qui la bravent obstinément dans ses prescriptions essentielles. L'idée de la justice de Dieu conduit à cette rétribution, qui pourtant ne s'accomplit pas icibas d'une manière universelle. Pour maintenir la justice divine, il faut donc statuer une vie à venir.

Cependant, tous ceux qui admettent le principe ne tirent pas cette conséquence. Ils croient en Dieu, parce que leur esprit ne saurait se passer d'une cause première, ni se la représenter autrement que comme un être personnel ; mais ils ne croient pas à la vie à venir, que rien ne leur prouve, et dont ils ne se soucient pas.

La justice de Dieu se trouve ainsi fort compromise, sa personnalité s'obscurcit. Mais nous ne saurions poursuivre toutes les variétés d'opinion. Le rationalisme plus ou moins religieux croit à la vie à venir, comme à la personnalité de Dieu; il admet donc, sous l'empire d'un besoin moral, l'existence d'un ordre de réalités entièrement soustraites au contrôle de notre expérience.

En revanche, il ne veut pas entendre parler de vérités révélées. Il ne se borne pas à contester historiquement les titres de telle ou telle révélation prétendue; il prononce qu'il n'y a pas, qu'il n'y a jamais eu, qu'il ne saurait y avoir de révélation directe de Dieu aux hommes; parce qu'une telle révélation serait, dit-il, une dérogation aux lois de la nature, et que les lois de la nature ne comportent aucune exception. L'affirmation de ce déisme, c'est la personnalité de Dieu; le contre-poids, auquel il tient au moins autant, c'est la négation du surnaturel.

Ces deux thèses ne s'accordent peut-être pas très bien, car enfin si Dieu est l'auteur et le

maître de toutes choses, si Dieu est libre, que sont la nature et les lois de la nature sinon l'expression de sa volonté, et quelle est la signification précise du mot surnaturel à ce point de vue ? Ce qui est naturel, n'est-ce pas ce que Dieu veut, et ce que Dieu veut n'est-ce pas ce qui arrive ?

La critique des témoignages conserve tous ses droits pour apprécier si les récits qu'on nous fait sont croyables ; mais il n'est permis d'alléguer aucune impossibilité *a priori* en se fondant sur le surnaturel.

Dira-t-on qu'il n'appartient qu'à l'être imparfait de déroger aux lois qu'il a tracées ? A la bonne heure ! S'il fallait, comme une école bien délaissée aujourd'hui, définir le surnaturel, une perturbation apportée aux lois de l'univers, nous croirions le supranaturalisme singulièrement compromis. Mais comment, avec notre expérience d'un jour, aurions-nous la prétention de connaître toutes les lois que Dieu a établies ? Si tel événement que nous appelons surnaturel, miraculeux, se trouvait en définitive être avéré, n'est-il pas clair qu'il

faudrait y voir l'effet d'une loi supérieure à celles que nous connaissions jusqu'ici, et qui trouve plus rarement l'occasion de s'appliquer sous nos yeux? Si Dieu est bon, si Dieu nous aime, s'il nous a donné la loi morale pour notre plus grand bien, il ne serait assurément pas absurde de supposer qu'il eût voulu se manifester directement aux hommes, du moins dans le cas où les hommes en auraient besoin. Les moyens de se faire entendre ne sauraient lui manquer. S'il est l'auteur libre de toutes choses; s'il est tout puissant, on ne saurait invoquer ici une impossibilité métaphysique qui ne serait que son impuissance. Et quant aux besoins de l'humanité, qui pourrait les mettre en doute, s'il songe aux sanglantes superstitions du passé, à l'anxiété qui ronge les plus nobles âmes, à l'aspect aride et désolé d'une société sans religion? — Il le faut avouer : entre ces deux points, l'affirmation d'un Dieu personnel et libre, et le parti pris de repousser sans autre examen toute révélation immédiate de ce Dieu, tout ce qui sort du champ de notre expérience journalière, il y a presque une

contradiction. L'idée d'un Dieu libre et personnel étant admise, les probabilités, s'il est permis de s'exprimer ainsi, les probabilités sont en faveur d'une révélation directe et d'une religion positive quelconque. Avec un Dieu libre et personnel, il n'y a point de miracles, dans ce sens que tout est miracle, tout est révélation, tout est l'expression de sa volonté. La merveille, le mystère, dans cette opinion, ce n'est pas que Dieu parle, c'est qu'il se taise, c'est qu'il supporte cet ordre de phénomènes que nous appelons régulier par le simple effet de nos habitudes, quoiqu'il comporte et comprenne en lui tant de choses qu'un Dieu juste et bon ne saurait avoir voulues, et que nous n'osons pas lui attribuer.

L'immutabilité des lois de la nature, ce mot qui revient si souvent dans les discours de nos contemporains, est une expression métaphorique très légitime sans doute, mais dont il ne faut pas se laisser abuser; proprement il faudrait dire l'immutabilité des lois de notre expérience, l'immutabilité des lois de nos perceptions. Il est facile de se convaincre que la

connaissance d'une telle loi n'est jamais qu'une connaissance probable, attendu qu'elle ne se fonde en dernière analyse que sur un nombre toujours restreint de faits particuliers. C'est le propre des ignorants de s'écrier toujours : c'est impossible. Dites au nègre du Congo que dans votre pays l'eau revêt pendant plusieurs mois la forme solide, il répondra : c'est impossible, et vous sourirez. Et d'où savez-vous, esprits éclairés, qu'il est impossible qu'un mort ressuscite? Vous n'en avez jamais vu, les histoires qu'on en fait vous paraissent mal avérées ; mais si vous en aviez vu, que diriez-vous? — Léthargie. — Et si le corps, comme celui de Lazare, sentait déjà la corruption ? Votre idée de la mort changerait. Vous n'y verriez plus une destruction, mais un changement d'état, que sais-je! une séparation de parties qui pourraient se rejoindre sous l'empire de certaines forces, supérieures à celles que vous aviez précédemment observées[1]. —

[1] Le lecteur ne cherchera pas ici les éléments d'une théorie de la résurrection, qui ne s'y trouvent pas. Il serait facile, sans doute, d'objecter que les mêmes substances appartiennent successivement à une multitude de corps organisés ; mais il ne serait pas moins

Vous en conviendrez sans trop de peine, avec la parfaite conviction que vous ne verrez jamais rien de pareil. Je le présume aussi. Mais dans les domaines étrangers à nos intérêts éternels, combien de choses étions-nous certains de ne voir jamais, que pourtant nous avons vues, et dont nous ne nous étonnons plus ? L'immutabilité des lois de la nature n'est après tout qu'une hypothèse dont la vérification absolue est impossible; et même admise, il est abusif d'en conclure à l'impossibilité absolue de tel ou tel fait déterminé, parce que ceci est certain, que les lois naturelles ne nous sont que très imparfaitement connues.

Le défaut d'harmonie que je signale entre les éléments dont le déisme se compose a été remarqué plus d'une fois, entre autres par deux amis dont j'ai cultivé le commerce à Genève. M. Ernest Naville l'a relevé dans ses discours sur *la vie éternelle*, pour dissiper les préventions hostiles au christianisme positif. Au point de vue du scepticisme, M. Edmond Schérer

facile de se convaincre qu'un tel argument ne prouve rien, sinon contre une manière étroite et presque puérile de concevoir la résurrection.

a dit également, dans un dialogue remarquable, que la négation absolue du surnaturel compromet la croyance à la personnalité de Dieu. Ainsi vous trouvez d'accord sur ce point deux intelligences élevées, dont les tendances et les conclusions diffèrent d'ailleurs du tout au tout.

Malgré ces autorités, je crois pourtant que beaucoup de gens maintiendront leur symbole : la personnalité de Dieu et la négation du surnaturel.

Ils persisteront dans ces deux principes, bien que l'un ne découle pas naturellement de l'autre, et qu'ils semblent plutôt se contrarier. Cette observation ne suffira pas à détruire leur conviction, et je ne saurais trop les en blâmer; car leur croyance à la personnalité de Dieu, leur croyance à l'immutabilité des lois naturelles se fondent l'une et l'autre sur des raisons sérieuses, quoique puisées à des sources différentes.

Ces fondements de la religion naturelle, voilà l'objet que nous devons essentiellement exa-

miner. La critique précédente n'était qu'un préliminaire, une anticipation, sur laquelle j'ai peut-être trop insisté.

Nous chercherons donc de bonne foi les bases des doctrines qui forment le *Credo* du Théisme.

DEUXIÈME LECTURE

J'ai résumé la religion naturelle en deux idées : l'existence d'un Dieu personnel, la négation de toute révélation directe de ce Dieu, fondée sur l'impossibilité du miracle. Nous voulons rechercher les fondements de cette opinion. Il faut qu'elle en ait, puisqu'elle est fortement enracinée dans beaucoup de bons esprits et chez de fort honnêtes gens. J'ai dit hier que les deux doctrines en question ne s'appellent point l'une l'autre, mais qu'elles semblent plutôt se contrarier.

Cependant cette considération ne nous donne

pas un motif suffisant pour les repousser, ou pour sacrifier l'une à l'autre. Notre esprit n'admet rien sans motifs; mais les motifs de son adhésion sont divers. Il reconnaît la vérité des faits que les sens lui attestent. Il affirme les principes évidents, c'est-à-dire, ceux qui expriment sa propre nature, sa propre substance, ses propres lois, comme les axiomes de géométrie et de morale. Il répute encore certain tout ce que le raisonnement montre un résultat nécessaire, soit des faits constatés, soit des axiomes. Ainsi la certitude surgit de différents côtés. Nous tenons fermes à telle vérité, puis à telle autre; et nous ne réussissons pas toujours à les mettre d'accord, quoique nous sentions bien qu'au fond la vérité ne saurait être qu'une. Lorsque nous parvenons à former un tout bien lié des propositions qui nous ont paru vraies, notre esprit est satisfait; s'il l'a tenté sans y parvenir, il souffre. Plusieurs ne songent pas même à l'essayer. Ils ont tort, mais leur tort ne serait pas moins grave, peut-être, s'ils voulaient à tout prix se mettre d'accord avec eux-mêmes, et faire un système

de leurs opinions. Ils risqueraient, dans leur impatience d'atteindre l'unité, de faire violence à la vérité qu'ils ont reconnue.

Etudions donc chaque point à part et pour lui-même. Et d'abord quelles raisons avons-nous de croire en Dieu?

Je voudrais m'en ouvrir avec vous; tout ce qui se répète là-dessus ne me satisfait pas également. Souvent les fondements de nos convictions, comme les motifs de notre conduite, se dérobent à nos propres yeux.

Les perfections invisibles de Dieu se manifestent dans ses ouvrages, dit avec raison l'apôtre St. Paul. L'homme cherche Dieu dans la nature et il l'y trouve en effet. Il l'y trouve, parce qu'il l'y porte. Le spectacle de la nature vivifie l'idée de Dieu qui est en nous; mais si cette idée nous manquait, la nature ne nous la fournirait pas; et l'émotion religieuse qu'elle éveille ne saurait se condenser en arguments rigoureux.

De tels arguments, il n'y en a pas. Les rapports entre l'idée de Dieu et l'âme humaine

sont des faits, qu'il faut décrire. On peut insister sur leur portée auprès de celui qui les aperçoit; il ne reste qu'à admirer, à plaindre, peut-être, celui qui ne trouve rien de pareil en rentrant en lui-même. Je vous expose donc mon âme, dans cette pensée que, puisque nous parlons une langue commune, il doit y avoir aussi quelque conformité dans l'organisation de nos esprits :

Je crois en Dieu.

Et d'abord, je crois en Dieu par un effet de ma raison. Je trouve en moi les idées d'être, d'unité, d'infini, de perfection; je ne demande pas comment elles y sont venues, mais je sais que maintenant je les possède, et que je ne puis pas m'en séparer. Les qualités positives de tout ce que je vois me suggèrent la notion de perfections plus grandes, sans limites et sans mesure; je conçois quelque chose de plus puissant, de plus beau, de meilleur que tout ce que me montre la vie; j'entrevois, confusément sans doute, mais toujours, et toujours mieux, l'idée d'un être parfait; et je ne puis m'imaginer qu'elle soit vaine. Non, la réalité n'est pas au-dessous des images que forme, en son chétif

cerveau, l'imperceptible parasite d'un grain de poussière noyé dans l'immense univers. L'eau de la fontaine ne remonte pas plus haut que sa source, et je ne puis être supérieur à la cause qui m'a produit; or je serais réellement plus grand que cette cause, si je concevais quelque chose de meilleur qu'elle. Je crois donc à la réalité d'une lumière dont mon propre idéal n'est qu'un reflet. Je crois à l'existence de la perfection. Je crois à la vérité, c'est-à-dire à l'accord entre les lois de mon esprit et les lois des choses; je crois à l'ordre; et ma foi dans la vérité, ma foi dans l'ordre, sans laquelle je ne pourrais pas me conduire un seul instant dans les moindres rapports de l'existence, cette foi se confond avec celle que la substance réelle de tout est meilleure, plus parfaite que tout ce que je puis concevoir, qu'elle est absolument parfaite. Le bien est réel, le bien est le vrai, le bien seul existe éternellement; c'est le cri de mon être tout entier, cette conviction c'est l'air que mon âme respire, l'axiome compris dans tous les axiomes, la vérité sanslaquelle nulle vérité n'est possible.

La mettre en question serait toucher ce nœud de la moelle allongée, dont toute lésion produit instantanément la mort. J'affirme que la croyance à l'existence de la perfection est impliquée dans toutes les opérations de notre esprit. Si nous croyons que deux et deux font quatre; si nous savons d'avance qu'en demandant un verre d'eau, nous serons compris, c'est que, le voulant ou non, nous croyons à l'ordre, à l'ordre absolu, à la perfection existante. Descartes avait senti vivement tout cela. Compter que l'intelligence répond à l'intelligence, c'est compter sur l'ordre; s'assurer que ce qui était certain tout à l'heure est resté vrai, c'est être certain du maintien de l'ordre. Pour s'expliquer l'ordre quelque part, il faut nécessairement statuer l'ordre partout; et cet ordre universel suppose à son tour comme sa base, la réalité de la perfection, l'absolu, car le mot absolu ne peut pas désigner autre chose.

Je sais bien que tout le monde n'admet pas l'absolu, des peuples entiers semblent n'avoir pas connu cette idée. Mais je ne puis m'expliquer comment on la repousse après qu'elle a

surgi, sinon par un défaut de réflexion ou par l'effet d'un parti pris qui fait violence à l'inclination naturelle de notre raison. Que la raison humaine puisse subir de telles violences, les exemples n'en manquent pas.

La réalité de la perfection est notre affirmation instinctive. Elle persiste chez tous ceux qui sont capables de la maintenir contre les apparentes objections de l'expérience, et le véritable problème est proprement celui-ci : qu'est-ce que la perfection ? ou mieux, comment dois-je concevoir l'être parfait? car la perfectoin est inséparable de l'être et de l'unité.

Entendons-nous bien : je ne viens pas renouveler le fameux argument métaphysique de St. Anselme et de Descartes, selon lequel il y aurait une contradiction dans la notion d'un être parfait dont on n'affirmerait pas l'existence réelle. Je ne dis pas que nous ne saurions concevoir l'idée pure d'un être parfait, sans nous prononcer en même temps sur la question de son existence réelle. Je dis qu'immédiatement, sans raisonnement, l'esprit humain est obligé de mettre à la base de tout

un être parfait, réellement existant. Comment faut-il donc comprendre l'être parfait? — Mais ce que nous connaissons de plus excellent par l'expérience, c'est l'être personnel, c'est l'être intelligent, l'être libre; les plus précieuses qualités de notre nature sont la sagesse et la bonté. Nous essayons d'élever ces traits à la puissance de l'infini, et le résultat de ces efforts est l'idée très imparfaite sans doute, et pourtant lumineuse, que nous nous faisons de Dieu. Pour convenir à l'être éternel, absolu, principe de toutes choses, chacun de ces caractères, que nous trouvons dans la considération de notre propre essence, doit subir une transformation. Notre conception religieuse garde quelque chose de mythologique aussi longtemps que cette élaboration n'est pas terminée, et peut-être ne le sera-t-elle jamais. Le fût-elle, on pourrait néanmoins dire encore que nous nous sommes fait une image de Dieu sur le modèle de l'esprit humain. Il en faut convenir, mais il faut reconnaître aussi qu'il n'y a pas d'autre chemin pour nous élever à la conception de l'être parfait; tandis que nous sommes obligés de croire à

l'être parfait pour comprendre la possibilité d'une existence quelconque.

L'être parfait peut être aimé, il doit être aimé, parce qu'il aime. Le cœur n'est pas étranger à cet objet suprême de la pensée. Il ne saurait l'être. Le cœur n'est pas en nous une superfétation maladive, c'est un organe essentiel. Nous pouvons admirer, mais nous n'estimons pas celui qui n'a pas de cœur. Il n'est pas des nôtres. Le cœur a donc voix au conseil. S'il protestait irrévocablement contre les résultats obtenus par l'intelligence, il faudrait que l'intelligence recommençât ses calculs. Eh bien, le cœur nous atteste aussi l'existence de Dieu. Il veut aimer, et il cherche un objet qui en soit digne. Il est obstiné, le cœur, parce qu'il est bête, et les mille soufflets de l'expérience ne le découragent pas. L'enfant attend la vérité de toutes les bouches, et cherche l'amour dans tous les regards. Pour l'emporter, l'adolescent croit qu'il suffit d'avoir raison ; pour être accueilli, qu'il suffit d'aimer. Ainsi font les jeunes. Aujourd'hui la jeunesse dure peu; mais désabusé, déchiré, le cœur

ne renonce pas à ses espérances, il les ajourne. Ceux qui pensent réaliser l'idéal tout d'un coup sur la terre, n'ont rien compris à l'enseignement de la vie, ce sont des esprits faux, de redoutables fanatiques, et force est bien de leur courir sus. Mais s'il faut renoncer à voir de nos yeux ici-bas la beauté, la pureté, la justice, dirons-nous que la beauté, la pureté, la justice n'ont d'existence que dans notre esprit? Mieux vaudrait alors qu'ils n'y fussent point, ces fantômes sortis du néant pour nous torturer. Le monde nous inflige la résignation, et la résignation ne peut naître que de l'espérance. Non, la justice aura son heure, la raison finira par avoir raison, les bandeaux seront déchirés, les chaînes brisées, l'insolence et la cruauté seront punies, les tyrans chassés et sifflés, le mal perdra la dernière partie, le bien règnera!... Mais le bien ne saurait l'emporter, s'il n'est déjà réel, s'il n'a pas déjà la prépondérance, s'il n'est pas tout, s'il n'est pas Dieu. Le cœur et la raison témoignent de Dieu par leurs efforts, par leurs aspirations, par leur direction naturelle: l'œil de l'intelligence cherche un soleil,

une vérité vivante; le soupir de l'âme altérée appelle un amour infini.

Il est une voix plus précise, il est un témoignage plus décisif encore, c'est celui de la conscience. Pour croire au triomphe du bien, à la confusion du mal, il faut discerner le bien et le mal. Nous les discernons; nous constatons en nous l'obligation péremptoire d'imprimer à notre conduite une direction déterminée. La vérité, la charité, voilà le chemin qu'il faut suivre; le mensonge, la cruauté, voilà ce qu'il faut éviter. Chacun sait cela. Nous pouvons cependant enfreindre cette loi, et le cas malheureusement n'est pas sans exemples; mais en la violant nous ne la supprimons pas; elle persiste; nous nous sentons en désaccord avec elle, et ce désaccord est notre punition. Où le sanglot du remords a cessé de se faire entendre, nous ne reconnaissons plus l'humanité.

Ainsi nous nous trouvons immédiatement obligés envers nous-mêmes. Il y a en nous deux principes, deux volontés, pourrait-on dire. La première, qui est peut-être identique avec la raison, tend immédiatement au bien, et

c'est elle qui nous apprend ce que c'est que le bien. La seconde, qui se sent de droit obligée envers la première, s'accorde parfois avec elle, et nous nous sentons heureux; d'autrefois elle nous pousse ailleurs, dans ce cas nous pouvons lui résister ou lui céder; et si nous lui cédons, nous nous condamnons nous-mêmes, et nous souffrons. Mais cette analyse du fait intérieur ne suffit pas à l'expliquer, il ne devient intelligible que si l'on reconnaît dans cette première volonté, dirai-je, ou dans cette voix intérieure qui nous enseigne avec autorité, la manifestation d'un être réel, distinct de nous et supérieur à nous.

Autrement la conscience morale subsisterait bien comme un phénomène, comme une particularité de notre organisation; mais l'autorité de la conscience serait anéantie. Ceux qui s'avouent obligés de droit envers elle (et non pas seulement influencés de fait par elle), sont inconséquents s'ils n'y reconnaissent la voix de Dieu, le lien qui nous unit à Dieu, et la preuve de son existence. S'il n'y a pas de Dieu, si nous ne sommes réellement obligés qu'envers nous-

mêmes, il suffit que cette voix se taise pour que l'obligation cesse également, et nous savons qu'effectivement on peut l'étouffer. La conscience ne serait plus qu'un murmure importun, une inexplicable obsession, dont nous trouverions un profit net à nous débarrasser. Ce n'est pas ainsi, comme un simple phénomène, que la conscience apparaît à l'humanité; et les philosophes qui, tout en la respectant d'intention, ont essayé d'en rendre compte par le jeu de nos penchants naturels, ont été les jouets d'une illusion bizarre. Nous savons très certainement que la conscience a le droit de se faire obéir, et nous ne félicitons pas ceux qui l'ont réduite au silence, nous les méprisons. Nous savons que cette loi, révélée par la concience; n'est point une particularité de notre nature, mais qu'elle est la loi, le droit, l'ordre universel.

En droit, elle possède une autorité souveraine, absolue, il faut le confesser ou nier son existence, et par là se rayer soi-même du livre de l'humanité. En droit, l'autorité de la loi morale est absolue; ne possèderait-elle aucun

pouvoir de fait? N'y aurait-il aucun trait d'union entre le droit et le fait, entre l'idée et la réalité? Le droit et le fait, l'idée et la réalité ne procèderaient-ils point d'une source commune? On peut le contester; mais alors il faut consentir à laisser la pensée absolument déchirée, il faut consentir à ne comprendre quoi que ce soit, il faut fermer les yeux et cesser de penser.

Et encore, admettons que le droit soit condamné à rester éternellement impuissant. D'où vient le droit? d'où vient l'autorité que la loi morale possède en principe? Si j'en suis l'auteur, je l'abroge, elle cesse d'être, son droit meurt. Poserons-nous comme principe premier la loi morale dans son abstraction, sans être et sans substance? Fichte l'a tenté, mais lui-même n'a pas pu tenir longtemps son esprit dans cette position forcée. Cette idée, qu'on reproduit sans cesse, ne peut se présenter à l'esprit qu'obliquement, furtivement : il est impossible de la regarder en face, de la préciser, de l'affirmer positivement, parce qu'il est impossible de la comprendre. Dans l'ordre des

phénomènes, nous ne remontons pas plus haut que la loi morale, mais le fait de la loi morale nous conduira nécessairement à l'affirmation du Dieu vivant, à moins qu'il n'y ait parti pris de l'écarter, ou que l'instrument logique, le principe de la raison suffisante ne fonctionne pas. Non, pour conserver l'autorité de la conscience, il faut, avec l'humanité dans tous ses âges, lui reconnaître la force de se faire obéir et de venger son injure; il faut voir dans la loi morale l'expression d'une volonté substantielle et souveraine, il faut y reconnaître la voix de Dieu.

Il n'y a pas là de preuve proprement dite, et nous tournons dans un cercle. L'âme affirme naturellement que Dieu est; mais elle peut contredire son affirmation naturelle. Il n'y a d'ordre, d'enchaînement pour la pensée, que dans la croyanee en Dieu; mais, sans pouvoir demeurer conséquent à son doute, on peut douter de l'ordre, et renoncer à tout enchaînement de sa pensée. Le scepticisme absolu nous semble insupportable. Il y a pourtant des gens de beaucoup d'esprit qui le préfèrent à l'idée

d'avoir un père dans le ciel. C'est affaire de goût, ici la discussion cesse; mais c'est entre ces deux directions qu'il faut choisir.

La raison, le cœur, la conscience, telles sont les racines de l'idée de Dieu dans notre âme, telles sont, pourrait-on dire aussi, les formes que Dieu prend en nous. Cette appropriation de l'âme humaine à Dieu fait la force des démonstrations de l'existence divine que les philosophes ont dressées, et dans la discussion desquelles vous me pardonnerez de ne pas entrer. Mon dessein n'est pas de justifier à vos yeux cette croyance fondamentale, il n'en est probablement pas besoin. J'ai voulu marquer quels sont en fait, dans mon opinion, les véritables motifs de ceux qui la partagent.

Je passe au dogme négatif de la religion naturelle.

La défiance à l'égard des miracles, et plus expressément l'opinion que les lois selon lesquelles nous voyons se succéder les phénomènes ne sauraient subir aucune exception, se fonde aussi sur des considérations assez puis-

santes : j'indiquerai brièvement celles qui me frappent le plus.

Et d'abord on fait valoir l'innombrable multitude de prodiges apocryphes qui remplissent les légendes de tous les pays, dans les époques d'ignorance et de poésie. On rapproche la crédulité qui accueille encore aujourd'hui les miracles contemporains dans les classes les plus arriérées, de l'indifférence avec laquelle les gens instruits en écoutent le récit, et par une généralisation spécieuse, on en conclut que la foi aux miracles est un produit caractéristique d'un âge de l'humanité que nous avons laissé derrière nous.

Un raisonnement plus rigoureux semble établir l'impossibilité absolue de constater jamais une exception aux lois naturelles que nous pensons connaître. De deux choses l'une, en effet : ou le miracle est vrai, ou il y a quelque erreur dans le témoignage qui nous le rapporte, soit qu'il s'agisse d'une tradition historique, du rapport de témoins oculaires, ou de nos propres sens. Eh bien, quelle que soit l'autorité d'un témoignage étranger, quels que

soient même le soin et la sévérité de nos propres observations, l'erreur serait toujours plus probable que la réalité du miracle.

A la base de cet argument, vous reconnaissez l'affirmation dogmatique que nous sommes réellement certains de l'immutabilité des lois naturelles, et certains de connaître à fond quelques-unes au moins de ces lois. Ce dogmatisme semble d'abord assez faiblement appuyé, je l'ai dit. Mais si l'on y réfléchit bien, on voit que la thèse repose en dernière analyse sur des raisons assez analogues dans leur genre à celles où nous avons cru trouver le fondement de notre croyance en Dieu. Nous affirmons l'immutabilité des lois naturelles parce que nous sommes faits pour y croire, parce que nous en avons besoin. La science expérimentale ne se produit qu'en vérifiant des suppositions basées sur la connaissance que nous possédons des effets de certaines forces, ou plus exactement sur la connaissance que nous possédons de la manière dont les phénomènes se succèdent en certaines circonstances données; car les forces ne sont elles-mêmes qu'une supposition aux

yeux de la philosophie empirique, quoiqu'elles servent de matière au calcul. Les arts, la vie pratique supposent également que nous pouvons calculer les effets des agents connus, et compter sur nos résultats. Ainsi la science expérimentale, la civilisation matérielle impliquent cette fixité. Plus la science a gagné, soit en précision, soit en étendue, plus les calculs se sont compliqués, plus les vérifications se sont multipliées, plus cette idée a dû grandir et se déterminer. L'introduction du miracle, la substitution d'une intervention directe de Dieu à l'action calculable des causes secondes, paralyse immédiatement la science. Ceci aussi nous rappelle cette lésion de la moelle allongée qui produit instantanément la mort. S'il y a eu des miracles, dira-t-on, il peut y en avoir encore, et par conséquent nous ne pouvons compter sur rien. Toute prévision est impossible. En tout ordre de faits l'évènement peut tromper entièrement le calcul. Cependant la vie entière repose sur ce fondement, qu'il y a des choses calculables, et que ces choses calculables se passent de la manière qu'un homme

instruit et raisonnable peut prévoir. Dès lors, avec la possibilité des miracles, tout calcul est vain, toute prévision inutile.

En dépouillant ce raisonnement de toute exagération, il fait voir que toutes les prévisions d'avenir comme toutes les recherches sur les causes des événements n'aboutissent qu'à des probabilités, et ne donnent pas une certitude absolue. La conclusion en est que la conduite de la vie est fondée tout entière sur des probables, et que dans le domaine des faits la certitude scientifique n'est après tout qu'une probabilité supérieure. Ce résultat n'est pas si effrayant pour le sens commun. On y arrive par d'autres chemins encore, indépendamment de la foi aux miracles. Mais cela ne fait pas le compte de la science, qui a son amour-propre et son ambition légitimes. Il ne faut donc pas trop se récrier si les savants se mettent en garde. C'est une matière où il importe de ne se faire aucune illusion : l'intérêt de la science est décidément contraire à la foi aux miracles. Et si nous finissons par y croire, c'est que nous aurons, non pas sacrifié, mais subordonné l'in-

térêt de la science à quelque autre intérêt. Cette subordination, pour être légitime, impliquerait que nous nous sommes convaincus scientifiquement que la connaissance n'est pas l'élément le plus élevé de notre nature et notre destination absolue.

Voilà, messieurs, les raisons qui me faisaient dire que les dogmes du déisme ont tous les deux de profondes racines; voilà ce qui m'autorisait à présumer que ce rationalisme ne perdra pas de sitôt son crédit.

Cependant l'espèce de contradiction que nous avons signalée entre ses thèses est bien réelle, et ne laisse pas de produire son effet. La conviction absolue de l'immutabilité des lois naturelles semble porter atteinte à la liberté de Dieu et obscurcir sa personnalité. Il n'est pas question de Dieu dans la science; il ne doit pas en être question. Dès lors la pensée de Dieu tend aussi à se retirer de la vie. Les lois inflexibles qui président à la succession des phénomènes, et dont la connaissance nous permet de prévoir les événements, deviennent peu

à peu le seul objet de la pensée. Dieu n'intervenant plus qu'à titre d'auteur de ces lois, qu'il a statuées une fois pour toutes dès l'éternité, il se retire tellement qu'on est tenté de l'effacer tout à fait et de ne plus voir que les lois. Et en effet, que Dieu soit ou ne soit pas, il n'importe, pourvu que les lois de l'expérience subsistent. La pensée contemporaine marche manifestement dans ce sens.

L'opposition constatée entre les deux dogmes du théisme repose sur la différence des méthodes qui nous conduisent à chacun d'eux. Qu'il le sache ou non, l'homme arrive à l'idée de Dieu par la considération de sa propre essence, ou comme dit l'école, *a priori :* en affirmant Dieu, il exprime les besoins de sa raison, ou plus exactement les besoins de son âme tout entière. L'immutabilité des lois, la nécessité dans la nature est la condition de l'expérience scientifique; et c'est par une induction progressive, fondée sur la généralisation de ses expériences, que l'esprit arrive à la formuler.

Je tiens ces deux procédés , la méthode spéculative et la méthode expérimentale, pour

également nécessaires, et j'ai la conviction profonde que leurs résultats finiront par coïncider. Mais ces méthodes ne jouissent pas aujourd'hui d'une égale faveur : la méthode spéculative est discréditée ; l'empirisme possède la confiance exclusive des savants et du public. Par une conséquence naturelle, l'idée d'un Dieu personnel perd quelque chose de son autorité. Elle est encore la foi populaire, je le crois du moins ; elle n'est plus celle des savants le plus en crédit, ni celle des critiques élégants qui donnent le ton dans notre littérature. Un courant d'idées contraires à cette croyance, que l'on tenait avec raison pour une des bases de la morale publique et privée, tend à se répandre sur la société, et l'influence en est déjà plus ou moins sensible.

Le moment est venu où l'on doit songer à la défendre. Il faut répondre aux objections qu'on a soulevées contre elle, et même à celles qu'on pourrait soulever. Il faut examiner les doctrines qu'on essaie d'y substituer.

Mais pour répondre à ces objections, il faut les comprendre. J'essaierai de les exposer dans

notre prochain entretien. Plus tard nous étudierons directement les systèmes édifiés sur une autre base.

DEUXIÈME PARTIE

RÉFUTATION DE LA RELIGION NATURELLE.

TROISIÈME LECTURE

Nous avons vu, dans notre premier entretien, que le christianisme ne peut plus alléguer en sa faveur le préjugé résultant d'un assentiment général. Son procès est en cours d'instruction. Pour nous éclairer sur son compte, j'ai entrepris de le comparer aux doctrines qui tendent à le remplacer en Europe. Et d'abord j'ai signalé le scepticisme, mais seulement pour l'écarter, comme absolument impropre à satisfaire les besoins essentiels de l'esprit humain. Je me suis attaché, en second lieu, au dogma-

tisme rationnel le plus populaire, au déisme, qui trouve la cause du monde dans une personnalité infinie, mais qui repousse, comme impossible, toute action directe de ce Dieu personnel dans l'histoire. J'ai dit que ces deux principes semblent jurer, et que néanmoins, l'un et l'autre sont fondés sur des raisons puissantes. Nous affirmons l'existence de Dieu *a priori*, comme l'expression des lois de notre pensée, comme une vérité impliquée dans la constitution même de notre raison, de nos facultés affectives et de notre conscience morale. Nous écartons son intervention immédiate dans la succession des phénomènes, parce qu'elle nous paraît incompatible avec la méthode sur laquelle se fonde la science expérimentale, que nous ne saurions abandonner. La divergence signalée entre les deux dogmes principaux de la religion dite rationnelle, tient donc à la différence des deux méthodes par lesquelles l'esprit humain recherche la vérité. Mais ces deux méthodes ne jouissent point aujourd'hui d'un égal crédit. La méthode expérimentale est seule en faveur, disions-nous en terminant, la mé-

thode *a priori* semble généralement condamnée; d'où résulte, par une conséquence inévitable, que la pensée de nos jours se détourne du Dieu personnel.

Nous verrons ensemble à quelles conditions on peut maintenir cette idée, c'est l'objet principal de tous ces entretiens. Ma tâche particulière de ce soir, tâche délicate et douloureuse, sera de produire à vos yeux les principales objections auxquelles elle est exposée. Je les formulerai sans essayer d'y répondre. Pour le moment, je m'éloigne donc de plus en plus du but que vous pouviez m'attribuer. Dans notre précédent entretien, j'ai défendu le rationalisme, aujourd'hui je parlerai contre l'existence de Dieu. C'est vous dire, messieurs, que je compte sur votre patience à m'écouter jusqu'à la fin de ce cours, car il serait déloyal de s'armer d'un lambeau de ma pensée contre mes convictions les plus chères. Ce n'est point par une vaine ostentation, croyez-le bien, que je sépare ainsi l'attaque et la défense; c'est tout simplement parce que ce procédé m'a paru propre à porter finalement plus de lu-

mière dans le grand sujet qui nous occupe. Si nous voulons nous élever au-dessus des objections et nous mettre en état de les réfuter, il faut les laisser se produire ; il faut en essayer la pointe sur notre propre cœur. Et pourtant ce n'est pas sans répugnance, ce n'est pas sans effroi que je vais plaider un moment la cause de l'athéisme.

Je disais, messieurs, que l'attachement exclusif à la méthode empirique tend à discréditer l'idée de Dieu. Ces questions de méthode sont très fatigantes, mais décisives. Il est certain que l'expérience et la raison devront en venir à régler leur compétence respective; autrement la nuit se fera dans les esprits.

Ce n'est pas l'expérience qui nous fait croire en Dieu, c'est une nécessité souveraine de la pensée, supérieure à toute expérience. L'expérience fournit des aliments au doute aussi bien qu'à la foi, et c'est d'elle que naissent les principales objections que je dois présenter.

Et d'abord, pour rappeler un point déjà touché, souvenez-vous que la méthode expé-

rimentale ne consiste pas tant à observer les phénomènes qu'à les préparer, à les faire naître, et par conséquent à les prévoir. L'expérience scientifique ne se conçoit que dans la supposition d'une régularité invariable. La science demande quels effets produisent, dans telle circonstance donnée, les agents dont elle s'occupe : ainsi les effets de la proximité de tel astre sur la marche de tel autre, ou les effets d'un médicament sur les fonctions du corps humain. Pour que la science soit possible, il faut que ces effets soient constants. Mais un phénomène constant, et dès lors susceptible d'être prévu avec certitude (avec ce que la science, pour s'affirmer comme science proprement dite, est obligée d'appeler une certitude), un tel phénomène est nécessaire *pour nous,* dans ce sens que nous sommes contraints de l'attendre. En nous fondant sur les faits observés, nous calculons d'avance ce qui doit arriver dans d'autres circonstances, par l'effet des mêmes causes; et si l'événement ne se produit pas tel qu'il était annoncé, nous sommes certains d'avoir mal calculé, car une

cause donnée produit son effet invariablement, nécessairement. En dehors de cette supposition, toute science est impossible. Il y a là l'occasion d'une équivoque, et peut-être quelque chose de plus. L'esprit passe avec une extrême facilité de la nécessité du fait pour lui à la nécessité du fait *en soi;* il s'explique la nécessité pour lui par la nécessité en soi; et très certainement ces deux idées n'en formeront en lui qu'une seule, s'il n'a pas de raison expresse et puissante pour les distinguer. De cette supposition que les phénomènes ne dévieront point de leur ordre, supposition qui est une condition de la science, on conclut donc, sans presque se douter du pas qu'on a franchi, que ces phénomènes s'accomplissent en vertu d'une nécessité réelle. La nature nous apparaît comme un ensemble de lois nécessaires, et, dès lors, voyant la nécessité partout, il est tout simple de se représenter le principe de cet ensemble comme une première loi nécessaire, ou du moins comme un être dont la nature essentielle détermine invariablement l'activité. Bref, l'esprit entrevoit une nécessité universelle; il

s'y plonge et n'en ressort plus. Pour ceux qui éprouvent le besoin de coordonner toutes leurs idées, il reste bien un fait importun : celui de la liberté humaine. Que faire? on ne l'explique pas, mais, pour simplifier, on la rejette; et, en effet, en dehors des considérations tirées de l'ordre moral et de la conscience, il est assez difficile d'en bien établir la réalité.

Ainsi l'emploi exclusif de la méthode expérimentale conduit naturellement à nier la liberté de Dieu, c'est-à-dire à nier Dieu.

Je sais bien que, dans l'origine, on avait concilié le théisme et la nécessité naturelle, en supposant que les lois des choses ayant été librement établies dès l'origine, Dieu s'est interdit d'y toucher désormais. *Semel jussit, semper paret.*

Pour un cœur pieux comme celui de Newton, ce système était sans danger; autrement, ce Dieu qui n'agit plus une fois les lois établies, court grand risque d'être oublié. Je crois l'avoir déjà dit et j'y insiste.

Philosophiquement, le rôle de ce Dieu se borne à rendre compte de l'origine des lois.

Si l'on pouvait admettre que les lois subsistent d'elles-mêmes, la science en serait simplifiée, ce qui pour elle est un gain.

Il resterait à savoir si, rationnellement, la nécessité peut être prise pour le fait premier, pour la cause première, problème de pure métaphysique, où j'aurais moi-même quelque peine à rentrer, quoique je l'aie abordé dans ma jeunesse. Au commencement je ne puis placer que l'être, et l'être, pour moi, c'est la liberté : il me semble que la nécessité ne peut être que statuée, et qu'un agent nécessaire ne saurait être pris pour l'être véritable, l'être premier. Mais on n'accorde pas l'évidence de ces propositions, et d'ailleurs la science expérimentale n'en prend nul souci. Elle s'est prescrit la règle immuable de ne pas sortir du monde des phénomènes, et de n'imaginer aucune explication, sinon d'après l'analogie des faits observés. Dès lors, du moment où elle se prend pour la science unique, elle doit prendre le monde des phénomènes pour l'unique réalité, et la loi des phénomènes pour l'unique loi, car l'être est le corrélatif du savoir. Quoi-

que j'aie assurément sujet de penser qu'il y a bien des choses que j'ignore, il n'est pas moins vrai que, pour ma pensée, ce dont je ne sais rien, n'existe pas.

La prétention de l'empirisme est-elle inadmissible ? Serait-il vraiment indispensable de chercher au monde une cause hors de lui-même ? Vous avez tous retenu ces vers :

> L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer
> Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.

Mais l'univers est-il bien une horloge, qui suppose nécessairement un horloger ? L'antiquité n'en jugeait point ainsi : le père des dieux, selon Hésiode, c'est l'horloge elle-même, c'est le ciel. Dans les vers que je viens de répéter, Voltaire est le disciple de ces Juifs qu'il traitait si mal d'habitude. Des Juifs ou des Grecs, qui a raison ? Le XIXe siècle incline aux Grecs. Pour lui, le monde est infini, éternel, non qu'il sache cela bien certainement ; mais nous ne pouvons ni lui assigner un commencement, et concevoir ce qui était avant que le monde fût, ni marquer une limite à son étendue, et nous

figurer ce qui est au delà. Des deux suppositions que le monde est l'effet d'une cause distincte de lui, qui pouvait le produire ou ne pas le produire, ou que le monde subsiste par lui-même, éternel et infini, la seconde paraît la plus simple au XIX[e] siècle. Il s'y porterait par cette seule raison, à laquelle je reviens toujours, qu'il ne faut pas introduire d'hypothèse, lorsqu'il est possible de s'en passer. La nécessité d'une cause extérieure du monde n'est pas évidente.

Ce qu'on peut demander, sans doute, c'est si le principe de l'univers ne doit pas être parfait, et si l'être parfait n'est pas nécessairement intelligence, liberté, esprit, amour. Voilà ce qui nous ramène à Dieu et à la distinction profonde entre la multiplicité des êtres finis et Dieu. Mais, songez-y bien, messieurs, ce n'est pas la considération du monde qui nous oblige de lui assigner un être parfait pour auteur. Si la cause première n'est pas parfaite en vertu de son idée même, en d'autres termes s'il n'y a pas pour l'esprit une nécessité immédiate et absolue de reconnaître la réalité d'un être parfait, qui se confond nécessairement avec la cause

première ; rien n'empêche que le monde n'ait sa cause en lui ; rien ne nous force à statuer la perfection de cette cause, puisque le monde que nous connaissons par l'expérience n'est point parfait, et ne contient rien de parfait. C'est précisément le contraste entre la perfection dont nous avons l'idée et l'imperfection du monde phénoménal, qui porte l'esprit réfléchi à statuer un être supérieur au monde.

Et, d'un autre côté, la principale difficulté que nous trouvions dans la religion naturelle, est précisément de comprendre comment il se peut faire que Dieu, la cause, étant parfait, l'effet ou le monde ne le soit pas.

Ce problème a fait surgir les systèmes les plus aventureux, notamment aux premiers siècles de notre ère. Avant que le puissant organisme de la pensée chrétienne eût été compris, il semblait impossible d'attribuer à Dieu l'origine de ce monde mauvais sans commettre un blasphème ; et l'on s'efforçait vainement de les séparer par une multitude d'intermédiaires. Le théisme moderne pille le christianisme sur la question de la création comme partout ; mais

privé des ressources du dogme chrétien, il dissimule la difficulté, qu'il ne saurait résoudre.

La position du théisme rationnel est d'autant plus menacée que l'on attache plus d'importance aux idées morales. Croire en Dieu, c'est croire à la bonté de Dieu, en d'autres termes, c'est voir dans la loi morale un reflet de la volonté qui préside à la création. Nous avons déjà vu que l'intérêt de la science nous porterait à statuer la nécesssité dans le principe des êtres. Il est malaisé d'associer l'idée d'un caractère moral quelconque à celle d'une activité nécessaire; mais notre embarras devient anxiété quand nous entrons dans le détail des faits et que nous mettons en regard de l'idée de Dieu l'état présent de la nature et la condition de l'humanité.

Parlons d'abord de la nature : La nature que nous connaissons est-elle organisée de manière à servir la réalisation du bien moral? Y trouvons-nous l'empreinte sincère du bien moral? Y trouvons-nous la marque d'une bien-

veillance constante, inépuisable du Créateur envers ses créatures, la révélation de la charité ? Y trouvons-nous le contraire de toutes ces choses ?

Les deux thèses prêteraient à des déclamations diversement éloquentes. L'un parlerait du lait et du miel, l'autre des miasmes et de la foudre. L'un chanterait les amours du printemps, l'autre (sans presque changer de sujet), signalerait l'incessant carnage qui fait le rythme de la vie. Toute chair déteste la mort, nulle chair ne l'évite : mangez-vous les uns les autres, telle est la grande leçon que la nature donne à l'humanité; je vous laisse à penser si l'humanité la met en pratique. Dans la nature considérée en elle-même, on trouve également les symboles du bien et ceux du mal ; elle est absolument étrangère à la moralité proprement dite. Elle sert d'instrument aux êtres moraux pour l'accomplissement de leur destinée, mais c'est une esclave qui séduit son maître, et qui le tyrannise après l'avoir corrompu. Les terres les plus fécondes exhalent une vapeur empoisonnée. Les plus beaux climats disposent à l'oi-

siveté, la mère de tous les vices, dit le proverbe.

Des esprits ingénieux et bienveillants ont mis leur étude à signaler les services que nous rend l'agencement de ce monde visible, et à louer le parti que nous pouvons tirer de toutes les productions de notre terre. C'est dans une pensée religieuse qu'ils ont entrepris ce travail, persuadés que l'utilité des choses pour l'homme constitue leur véritable raison d'être, le but de leur création. Effort touchant et frivole: on entassait une multitude de détails, mais on oubliait toujours les circonstances gênantes, pour considérable que soit leur rôle ici-bas; et les choses dont on parlait, on ne les regardait jamais que du beau côté. On naviguait difficilement entre l'écueil de la subtilité et l'écueil de la platitude, et l'on a provoqué des réactions exagérées.

Dans cette recherche édifiante ou sentimentale des causes finales, il faudrait au moins bien s'entendre. Est-ce la jouissance ou le bien moral que l'on assigne comme but à l'humanité ; et la nature, qu'on suppose créée pour

l'homme, a-t-elle mission de satisfaire ses penchants ou de former son caractère ? Il importe de bien distinguer ces idées, et de se prononcer sur l'alternative que je pose. L'expérience ne nous permet pas d'y échapper en combinant les deux affirmations, comme un premier mouvement nous y porterait. Nous avons beau protester, la réalité subsiste : il y a divorce, ici-bas du moins, entre la grandeur morale et la jouissance ; et leur incompatibilité n'apparaît nulle part plus clairement que dans nos rapports avec la nature. L'école de la vertu, c'est la souffrance ; l'école du travail, la nécessité. Quand on affirme que la nature est faite pour l'homme, il faut donc s'entendre, et choisir. On a entrepris la recherche des causes finales aux deux points de vue ; et les belles choses qu'on a trouvées sur l'un, contiennent la meilleure réfutation des jolies choses qu'on se plaisait à répéter sur l'autre. A dire vrai, ni l'une ni l'autre des deux thèses ne saurait être poussée jusqu'au bout ; il n'appartient pas plus à l'utilitarisme moral qu'à l'utilitarisme sensuel de soulever le voile qui nous cache les traits de

la déesse. L'apprentissage de l'enfance, la civilisation de l'humanité, sont une lutte incessante contre la nature. Nous en avons fait la conquête, et plus que jamais nous en subissons les lois. Ne cherchons pas dans la nature ce qui n'y est pas. Nous y trouvons la beauté, nous y trouvons la laideur la plus hideuse. Elle sera toujours une source inépuisable de jouissances et de douleurs. Ses rigueurs nous élèvent, ses prodigalités nous corrompent. La nature est indifférente à tout cela; elle suit ses lois. Le même soleil qui sourit à votre fête, insulte à mon deuil; il fait pousser l'herbe et il la brûle; il nous réchauffe et reste froid. La nature est impassible. Quittons un sujet qui prête à la rêverie, mais que la pensée sévère a bientôt épuisé. Il n'est pas besoin de longs discours pour faire entendre ce que je veux : la nature obéit à des lois nécessaires; ces lois sont essentiellement différentes de celles que nous sentons être appelées à régir le monde moral; partout nous les trouvons en conflit. Ne faut-il pas reconnaître là une objection au moins spécieuse à l'opinion selon laquelle cette nature est l'œu-

vre d'un esprit tout-puissant, qui se serait proposé pour fin dernière la réalisation intégrale de l'ordre moral ?

Maintenant attachons-nous à l'espèce qui se dit libre. C'est la liberté de l'homme qui lui a suggéré l'idée de la liberté de Dieu et qui lui en fournit la preuve; car il est assurément impossible d'entendre comment la liberté pourrait résulter d'un être qui agit par nécessité. S'il est des marques certaines de la bonté du Créateur, nous les trouverons dans la destination même de l'homme, et dans le spectacle des moyens admirables dont nous sommes pourvus pour l'accomplir.

Mais quoi, Dieu est bon, il est tout-puissant, il veut que le bien se fasse. Le bien se fait-il? — Assez mollement, assez partiellement, ce me semble. — Dieu hait le mal. Et cependant le mal règne. J'ai lu l'histoire; depuis tantôt cinquante ans, j'ai vu se passer bien des choses autour de moi; je suis rentré en moi-même, et je crois pouvoir le dire sans exagération : le mal règne. S'il ne faut pas apprendre aux jeunes gens à connaître le mal, j'affirme que

les livres d'histoire sont de fort mauvais livres. Ils seraient plus mauvais encore s'ils disaient plus vrai. Les révolutions des sociétés humaines dépendent de causes générales et complexes, dont personne ne saurait dominer l'enchaînement. Mais enfin ces causes viennent aboutir à des décisions individuelles : Jules César passe le Rubicon ; Winkelried se cloue aux lances autrichiennes ; au mépris des stipulations d'Amiens, lord Hawkesbury refuse de rendre Malte ; Bonaparte livre Venise aux Autrichiens et fait enlever le duc d'Enghien en Allemagne ; Napoléon décide la conquête de l'Espagne et l'expédition de Russie. Il y a dans l'histoire, des faits imputables aux individus. Regardez ce que sont, au point de vue moral, les faits constatés qui ont influé sur les destinées d'un peuple ou d'un monde. Comptez les actes de dévouement, de générosité ; comptez les mensonges, les perfidies, les meurtres, les usurpations. Dites-moi si l'on s'écarterait sensiblement du vrai en disant que l'histoire est tout simplement un tissu de crimes. Et si ce calcul vous paraît long, demandez-vous si jamais un peuple a nommé

par son nom le crime qui le sert ou qui flatte son orgueil. Voyez quels sont ses favoris. Voyez de combien d'hypocrisies, d'assassinats judiciaires, de massacres en masse, de violences faites aux lois nationales, au droit des gens, à la foi jurée se compose la vie de tel personnage dont l'enthousiasme populaire a fait un dieu; quel mépris constant et souverain de la vérité, du droit, de la liberté, de l'humanité! On accuse les femmes d'être indulgentes pour les libertins; les peuples adorent les despotes, ils s'en font les victimes avec transport, pour le plaisir d'être leurs complices. Cela s'appelle, je crois, la gloire. La marche de l'histoire est la résultante du conflit des intérêts, qui cherchent à se satisfaire à quel prix que ce soit. La vie privée nous montre les mêmes passions; et, si je rentre en moi-même, je ne suis plus surpris de rien. Je ne puis parler que pour moi. On dit que l'homme est bon: il serait dur de se trouver faire exception à une telle règle. Pourtant j'y veux bien consentir. Mais si l'homme est bon, quelle est la source de tant de misères? — L'ignorance, me

répond l'auteur des *Misérables*. — Non, dit l'auteur de l'*Emile*, non, la mal vient des institutions, qui ont été maladroitement conçues dans l'origine, et qu'on n'a pas encore su bien arranger. Ces idées, qui sont devenues une religion, une religion superstitieuse, et, de plus, intolérante autant qu'aucune autre, ces dogmes ne répondent pas à la difficulté qui nous arrête, car enfin, s'il est un Dieu, pourquoi permet-il l'ignorance ? pourquoi souffre-t-il l'établissement d'une société mal organisée ? Mais, sans attendre les réponses à ces questions, examinons d'abord ce que ces dogmes signifient. En quoi fait-on consister cette bonté foncière, qui, par l'effet de l'inégalité des conditions, devient arrogance et servilité, haine et mensonge? Est-ce une estime passive de la vérité et de la charité, qui nous dispose à désirer que tout le monde soit heureux après nous, mais qui n'est pas le mobile de nos actions? Est-ce une volonté énergique, qui nous fait triompher de nous-même et suivre, en dépit de toutes les sollicitations, la vérité que nous avons comprise ? Certainement ce n'est pas la der-

nière : on ne concevrait point comment elle aurait permis au mal de prendre le dessus dans la société, à peine comment elle lui laisserait une place quelconque. On ne voit pas davantage comment les imperfections sociales pourraient altérer cette bonté-là. Ne nous nuisons-nous réciproquement que par ignorance ? Le mal ne consiste-t-il pas au contraire à négliger ce que la conscience nous commande, à faire ce qu'elle nous interdit ? Nous sentons-nous innocents de ce mal, et ne l'imputons-nous à personne autour de nous ? L'organisation de la société peut bien entraîner des complications fâcheuses, nuire au succès de nos efforts, mais elle ne nous empêche pas de faire notre devoir dans la position qu'elle nous assigne elle-même ; et la preuve, c'est que plusieurs le font. — Tous le font-ils ? La question même est absurde. Il ne s'agit donc pas de cette bonté-là. Quant à l'autre, je l'accorde sans peine à l'humanité, je me l'accorde, hélas ! à moi-même. Mais est-ce bien la bonté ?

Notre illustre compatriote J.-J. Rousseau est sans doute l'homme qui a le plus puissam-

ment accrédité ce dogme si hardi d'une bonté foncière et persistante du cœur humain : par un contre-coup fort naturel il en est venu d'assez bonne heure à voir dans tous ses semblables des ennemis de sa personne. Entre ces bons, lui-même se considérait comme le meilleur. Vous connaissez tous la préface de ces *Confessions*, où il raconte bien des choses affligeantes :

« Que la trompette du jugement sonne quand elle voudra ; je viendrai ce livre à la main me présenter devant le souverain juge. Je dirai hautement : voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise.... Je me suis montré ce que je fus, méprisable et vil quand je l'ai été ; bon, généreux, sublime quand je l'ai été. Etre éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables : qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun découvre à son tour son cœur aux pieds de ton trône avec la même sincérité, et puis qu'un seul se dise, s'il l'ose : *Je fus meilleur que cet homme-là.* »

Je ne prétends pas que Jean-Jacques fût dans l'erreur, je ne m'en sens pas le droit, mais je m'étonnerais qu'il pût avoir de lui-même une telle opinion, si d'autres passages de ses écrits ne m'expliquaient mieux sa pensée. Laissez-moi vous en lire un seul :

« Tandis que je philosophais sur les devoirs de l'homme, un événement vint me faire mieux réfléchir sur les miens. Thérèse devint grosse pour la troisième fois. Trop sincère avec moi, trop fier au dedans pour vouloir démentir mes principes par mes œuvres, je me mis à examiner la destination de mes enfants et mes liaisons avec leur mère.....

« Si je me trompai dans mes résultats, rien n'est plus étonnant que la sécurité d'âme avec laquelle je m'y livrai. Si j'étais de ces hommes mal nés, sourds à la voix douce de la nature, au dedans desquels aucun vrai sentiment de justice et d'humanité ne germe jamais, cet endurcissement serait tout simple. Mais cette chaleur de cœur, cette sensibilité si vive, cette facilité à former des attachements, cette force avec laquelle ils me subjuguent; ces déchire-

ments cruels quand il les faut rompre; cette bienveillance innée pour mes semblables; cet amour ardent du beau, du grand, du vrai, du juste; cette horreur du mal en tout genre, cette impossibilité de haïr, de nuire, et même de le vouloir, cet attendrissement, cette vive et douce émotion que je sens à l'aspect de tout ce qui est vertueux, généreux, aimable : tout cela peut-il jamais s'accorder dans la même âme, avec la dépravation qui fait fouler aux pieds sans scrupule le plus doux des devoirs? Non, je le sens et le dis hautement; cela n'est pas possible. Jamais un seul instant de sa vie, Jean-Jacques n'a pu être un homme sans sentiments, sans entrailles, un père dénaturé[1]... »

Vous comprenez maintenant : la vertu de Rousseau ne consiste pas dans les actes, mais dans les sentiments. Il est vertueux, parce qu'il aime la vertu d'une affection contemplative, et qu'il n'approuve pas ce qu'il fait.

Il n'y a plus lieu d'être surpris qu'une vertu pareille n'ait rien produit, ni rien empêché. Quand ce glorieux infortuné célébrait la bonté essentielle de notre nature, il avait raison à

[1] *Confessions*, liv. VIII.

son point de vue ; et c'est lorsqu'il se considérait comme une créature exceptionnelle, qu'il s'abusait. Un poëte païen, de mœurs assez légères, disait déjà avant St. Paul : « Je reconnais le bien, je l'approuve et je suis le mauvais chemin. » Au fond, vous le voyez, les opinions se rapprochent ; nous nous faisons de l'homme à peu près la même idée, nous attribuons à ses actions des motifs pareils, nous en attendons les mêmes choses ; seulement nous ne parlons pas la même langue. Dispute de mots, je le veux bien, mais quoi ! si Jean-Jacques avait su le vrai nom de son mal, peut-être aurait-il guéri plus tôt.

Un fait reste certain : bon ou mauvais, l'homme ne suit pas les lois qu'il se trace lui-même.

D'où vient cela, s'il est l'œuvre excellente d'un Dieu parfait ?

On a essayé de justifier ces phénomènes par l'idée du progrès. L'intelligence, dit-on, se développe avant la volonté. Pendant que celle-ci cède encore à des mobiles inférieurs, l'intelligence en aperçoit de plus élevés, et condamne

la seule conduite qu'en réalité nous puissions tenir dans le moment où nous sommes. Ainsi se forment, ainsi s'élèvent les individus et les sociétés.

A la bonne heure; mais pourquoi ces progrès sont-ils si lents, pourquoi les payons-nous si cher? Si Dieu, qui est tout-puissant et parfait dès l'éternité, n'aime que le bien, pourquoi ne l'a-t-il pas établi tout de suite?

La liberté semble nous offrir une explication plus sérieuse, et qui aurait l'avantage de ne pas faire descendre la conscience morale au rang des illusions. A ce point de vue, on dirait: « Dieu veut que l'homme soit bon, car il l'aime. Il veut lui donner ce qu'il y a de meilleur, la vertu. Mais la vertu doit s'acquérir; les qualités morales ne sauraient provenir que d'un bon usage de la liberté. La liberté, tel est donc le premier, le plus noble don du Créateur. L'être libre est l'image de Dieu: il crée à l'instar de Dieu, il se crée lui-même, et par contre-coup il s'entoure d'un monde pareil à lui. Nous voyons cela de nos yeux tout le long du jour. Mais la liberté implique la possibilité du

mal. Cette possibilité s'est réalisée, et plus largement qu'on ne voudrait. Elle était inséparable de l'existence morale, qui constitue le bien positif. La présence du mal moral dans l'humanité n'est donc pas une raison pour suspecter la souveraine perfection de l'Auteur de toutes choses, quelle que soit la place que le mal occupe et les conséquences qu'il entraîne. »
Voilà, je crois, ce que le défenseur de la religion naturelle pourra dire de plus simple et de plus fort, s'il ose employer cet argument.

Toutefois, il s'en faut bien que toutes les difficultés soient levées par là. On ne peut refuser à Dieu la connaissance de toutes choses. Dès lors, on se demande pourquoi il a appelé des créatures à la liberté, sachant qu'elles en feraient un détestable usage. La force de cette objection semble varier selon que le bien ou le mal l'emporte à nos yeux dans le monde: impressions individuelles, accidentelles, fugitives; on n'en peut assurément rien conclure, et, cependant, c'est souvent dans ces impressions qu'il faudrait chercher l'origine de nos croyances.

Il resterait toujours la consolation de penser que notre petit globe est une maison de fous, que sais-je ; peut-être quelque dépendance d'un des établissements pénitenciers de ce vaste univers. Ainsi l'ensemble va bien, dira-t-on, quand même notre maison irait mal. Pour l'âme qui succombe, cette consolation généreuse est un peu froide. D'ailleurs, je ne sais trop s'il est permis d'opposer la considération de l'ensemble à celle des individus, lorsqu'il s'agit d'une œuvre qui devrait être parfaite. Je vois que de grands philosophes païens en ont donné l'exemple : ainsi Platon dans sa république idéale. De grands philosophes chrétiens ont suivi sa trace ; St. Augustin, par exemple, dans la manière dont il rend compte du plan de Dieu relativement à l'univers. Mais ces autorités ne soumettent pas ma raison. Sacrifier la partie au tout me semble, dans l'art humain, une nécessité qui trahit son imperfection, et je m'étonne en constatant le même arrangement dans la nature. Dans le domaine moral, lorsque cette partie est un être libre, le sacrifice me paraît injustice. Ainsi la ma-

gnificence dont on m'éblouit me semble pauvre; certainement, du moins, la perfection du dessein que révèle un tel système n'est pas la perfection morale, la seule que mon organisation me rende capable d'apprécier.

J'oppose ces remarques à l'idée que le mal moral sert aux plans de la divine économie.

Que si l'on maintient résolument l'opinion contraire, si l'on dit que le mal qui se réalise n'entre en aucune manière dans la volonté de Dieu; alors il semble que le gouvernement de l'histoire lui échappe, et ses attributs essentiels de Toute science et de Toute puissance se trouvent au moins fort compromis.

D'ailleurs cette théodicée jure avec les faits; elle se brise au contact des faits. Nous ne le verrons que trop demain.

QUATRIÈME LECTURE

Rien n'est plus naturel et plus raisonnable que de chercher à s'expliquer la condition de l'homme comme un résultat de sa liberté. C'est même, je le dirai, la seule tentative d'explication concevable, en partant d'un Dieu personnel. Dieu aurait donc donné à l'homme le seul bien véritable qu'il pût lui conférer par sa seule action créatrice; il l'aurait fait libre. Les misères dont souffre chaque être humain, seraient la conséquence de ses propres fautes. Telle est

bien la première idée qui doit s'offrir à l'esprit. Mais cette idée est absolument impuissante à rendre compte des phénomènes, tels qu'ils se produisent. Vous vous en convaincrez sans peine.

Quand, sur le terrain du rationalisme, on prétend concilier la bonté divine et l'état du monde par l'idée de la liberté humaine, on entend que cette liberté subsiste toujours, ou du moins que chaque individu l'a possédée dans son intégrité. On veut bien que sa condition extérieure soit l'effet des circonstances, mais on pense qu'il est lui-même l'auteur de son caractère moral; autrement la liberté n'expliquerait rien. Malheureusement cette supposition n'est pas admissible. L'observation la plus superficielle nous montre que les choses se passent tout autrement.

Le théisme échappe à l'objection qui naît du contraste entre l'ordre moral et la nature, par l'hypothèse d'une économie à venir, où toutes les injustices de celle-ci seront réparées. Je n'insisterai donc pas. Mais si les lois de la nature s'étendent au gouvernement du monde

moral, que reste-t-il à cette croyance? Et pourtant rien n'est plus certain.

La conduite des hommes dépend de leurs prédispositions naturelles et des circonstances extérieures dans lesquelles ils se trouvent placés, plus encore que de leur liberté morale.

Et d'abord une réflexion bien simple nous montre que la liberté n'est pas la maîtresse de notre vie. Si la partie était intacte au début de la carrière de chacun de nous, si nous pouvions aussi bien nous prononcer dans le sens du bien que dans le sens du mal, le plus grand nombre sans doute, la moitié tout au moins, choisirait le bien et se confirmerait dans le bien. Sans prétendre que la question de sa destinée morale soit irrévocablement tranchée pour chaque individu par une seule décision de sa liberté, il est certain pourtant qu'une première victoire rend la seconde plus facile, de sorte que si les chances en faveur d'une décision dans le sens du bien étaient égales aux chances opposées lors de la première crise morale, les exemples de vies absolument pures ne devraient pas être très rares. Et pourtant, de

l'aveu unanime, ils le sont excessivement : l'opinion de beaucoup la plus répandue assure même qu'il n'y en a point. « Nul n'est exempt de péché, » c'est une des paroles de l'Evangile qui ont été le plus complétement acceptées, sans doute parce que chacun croit trouver dans la misère universelle une excuse pour ses torts particuliers. Les honnêtes gens qui soutiennent avec passion la bonté naturelle du cœur humain, se révolteraient à l'idée qu'un de leurs semblables osât se dire vraiment net et sans péché. Peut-être ces deux préjugés coulent-ils de la même source : nous voulons que l'homme soit bon pour pouvoir nous dire tels; et nous tenons la pureté pour impossible parce que nous savons qu'elle nous manque; c'est toujours l'intérêt de notre amour-propre qui est au fond de nos jugements. Mais enfin, s'il n'est pas de héros pour son valet de chambre, si dans le champ limité de son expérience, chacun de nous trouve la trace du mal partout où il regarde avec quelque attention, ce ne peut pas être l'effet du hasard. Il faut qu'il y ait là quelque influence générale, à la-

quelle tous les individus sont plus ou moins soumis.

Cette atmosphère corruptrice, qui pourrait la méconnaître? Personne, sinon peut-être quelque théoricien dont le système ne s'accommode pas des faits. Encore lui sera-t-il plus facile de ne pas les faire entrer en compte que de les nier. Nous sommes libres de suivre notre conscience ou de lui désobéir. Mais cette conscience elle-même est en grande partie l'œuvre de l'éducation, de la tradition. Nous jugeons au point de vue de notre Europe la morale des peuples étrangers, nous jugeons les maximes de nos ancêtres du point de vue de ce siècle-ci, et nous trouvons qu'aux plus brillantes époques de l'humanité, la conscience autorisait des infamies, et qu'elle a souvent commandé ce qui nous paraît abominable. Sommes-nous arrivés au terme de notre histoire, et les âges futurs ne jugeront-ils point à leur tour les idées du droit et du devoir que nous nous formons aujourd'hui? Il serait peut-être imprudent de l'affirmer, et je ne sais comment le rationalisme parviendrait à l'établir.

Si l'on avait des yeux pour voir, on se convaincrait que les dieux de notre âge ont aussi soif de sang humain que les plus altérés d'entre les dieux de nos pères. Mais sans entrer dans cette question, il suffit de ce que nous venons de rappeler pour se convaincre que, jusqu'à présent du moins, la liberté d'obéir à sa conscience n'a dispensé personne de participer au mal moral; si du moins le bien et le mal moral sont quelque chose en eux-mêmes, indépendamment de nos opinions, ce qui est la supposition du théisme. Ils sont sans reproche, le druide qui arrose de sang humain la pierre des sacrifices en l'honneur de Teutatès, le prêtre qui allume le juif et l'hérétique à la sainte Trinité, l'officier qui ordonne le massacre et l'incendie pour la gloire de son pays. Ils ont fait chacun de leur mieux; mais l'ignorance et le mal oppriment l'humanité tout entière.

Nous n'évitons pas le mal en suivant notre conscience; nul de nous ne la suit toujours. Est-il possible de la suivre toujours? L'injustice, le crime ne trouvent-ils pas en nous des complices, lors même que nous les haïssons?

Le mal, qui nous subjugue au dedans, ne nous contraint-il pas au dehors; n'est-il pas inséparablement mêlé au tissu de nos destinées? Voyez cette horrible guerre qui désole l'Amérique depuis deux ans, et dont nous sommes tous plus ou moins frappés dans nos intérêts. L'esclavage des noirs en est la cause. Dans ce pays-ci l'esclavage est presque universellement condamné; malgré l'attitude de certains gouvernements, on peut affirmer qu'il est réprouvé par toute l'Europe. Il l'était longtemps avant l'explosion de cette guerre. La généreuse initiative du parlement britannique pour l'abolir dans les colonies du Royaume-uni, avait été saluée comme un des événements les plus glorieux de notre siècle; on savait gré à la République française de 1848 d'avoir tranché une mesure ajournée par le gouvernement de la Restauration et par le gouvernement de Juillet; on avait lu avidement la Case de l'Oncle Tom; et, sur un appel parti de nos montagnes, l'on commençait à collecter parmi nous pour le rachat des esclaves. Mais qui songeait à s'interdire l'emploi du coton? Et cependant chacun

savait bien que la grande consommation de cette substance faite en Europe, était la source des profits que le travail des esclaves américains apportait à leurs maîtres, la cause par conséquent du haut prix des esclaves, du grand intérêt des planteurs à maintenir l'esclavage, enfin de la traite. Chacun sait donc, et depuis longtemps, qu'en se servant de coton, il patronne l'esclavage et la traite. Si tous ceux qui s'entendent sur le principe en tiraient simultanément la conséquence pratique, peut-être en résulterait-il un certain effet. Mais l'abstention d'un seul, de quelques milliers, de plusieurs millions même, n'en produirait absolument aucun. Qu'un million de consommateurs renonce au coton pour la laine et le fil (s'il y a réellement des étoffes de pur fil et de pure laine), quelle en sera la conséquence? — Un renchérissement sur les articles demandés. En vertu de cette hausse, ces matières textiles seront abandonnées par d'autres consommateurs, qui les affectaient à certains usages où l'on peut jusqu'à un certain point les remplacer... par le coton. C'est-à-dire que notre abstention

particulière provoquera quelque part ailleurs une demande de coton rigoureusement correspondante. Il n'y aura rien de changé. Nous payons notre tribut aux planteurs et aux négriers bon gré mal gré.

Il y a plus, combien de fois, même avec des lumières, ne fait-on pas le mal en croyant travailler au bien ! Que d'encouragements à la paresse, à l'hypocrisie, n'ont pas été délivrés par la charité ! — Mais non, cet inconvénient va disparaître : la charité se ravise, elle abandonne les paresseux, elle veut stimuler le travail, en suppléant à l'insuffisance de ses produits. Le travail secouru s'offre en baisse, déprime des salaires déjà trop faibles, et décuple le nombre des travailleurs à soutenir. L'épargne de l'ouvrier, cette épargne qui représente son avenir, sa dignité, sa vie, fonctionne de la même manière en temps de crise. Celui qui peut ajouter à sa journée l'intérêt d'un petit capital, aimera mieux travailler au-dessous du minimum de prix nécessaire à son entretien, que de ne pas travailler du tout en consom-

mant le capital lui-même, et par conséquent il pèsera sur l'ensemble des salaires.

Voilà des phénomènes qu'un coup d'œil superficiel jeté sur la société permet à chacun de constater; un économiste creuserait plus avant la matière, s'il le voulait. De nos jours on se préoccupe avec raison de l'économie politique. Les saint-simoniens essayaient, il y a trente ans, de la costumer en divinité. Depuis lors nous avons vu se multiplier les tentatives pour l'installer sur le siége que la religion a laissé vacant, et pour lui donner la suprême direction des affaires humaines. Elles semblent avoir assez complètement réussi. Je ne veux pas me prononcer maintenant sur la valeur de cette tendance; mais, sans substituer l'économie politique à la religion, il ne saurait être indifférent de confronter leurs principes, car la vérité doit subir le contrôle de tous les faits. Eh bien, dans tous les ordres de phénomènes qui relèvent de l'économie, nous voyons les lois de la nature envahir le monde moral. Sur l'une et sur l'autre nous trouvons le même cachet, la même inscription : FATALITÉ. A la prendre

dans son ensemble, l'activité humaine, quelle que soit l'originalité de ses développements, est essentiellement animale, c'est une réaction contre la faim; chacun soutient et défend sa vie comme il le peut dans les circonstances où il se trouve, lesquelles, la plupart du temps, ne lui laissent pas deux chemins. Les tentatives d'émancipation sont communément punies de mort. Et les distractions des classes laborieuses, les vices même qu'on leur reproche, conservent généralement ce caractère de réactions physiologiques plus ou moins inévitables. A tout prendre, ils ne forment qu'une partie bien minime du grand peuple humain, ceux qui ont une heure dans la journée pour lire, pour converser, pour réfléchir et se former une opinion sur les choses, sans être obsédés par la préoccupation de se nourrir et de se couvrir eux-mêmes ou leur famille. Sur ce pied-là, notre société si brillante serait singulièrement pauvre, et, pour la plupart de nos semblables, la liberté ne serait guère qu'une virtualité sans application sérieuse, même dans certaines républiques démocratiques à suffrage universel.

Ainsi nous ne faisons pas ce que nous voudrions; nous concourons au mal malgré nous; nous ne savons pas ce qu'il faut vouloir. Sommes-nous au moins capables de vouloir toujours ce que nous croyons être le bien? — Pas même cela! L'ignorance et la fatalité ne sont que les formes du mal les plus extérieures. L'habitude, cette seconde nature, se transmet du père aux enfants; nous puisons dans notre sang des penchants, des dispositions impérieuses; les passions sont héréditaires comme les tempéraments, ou plutôt nos passions font partie de notre tempérament. Combinez les effets de toutes ces causes, et l'empire du mal n'aura plus rien qui vous surprenne. Vous reconnaîtrez que le mal moral (dont l'idée implique absolument la liberté), s'étend néanmoins en vertu de lois nécessaires, tellement que dans les conditions actuelles de l'existence, il nous est impossible de ne pas en être affectés.

Tout cet état de choses s'explique fort bien au point de vue de l'enchaînement naturel des effets et des causes. On comprend que les rapports naturels et nécessaires des hommes entre

eux impliquent une solidarité de conduite aussi bien qu'une solidarité de destinée. Le vice engendre le vice, et la vertu, la vertu. Le vice produit la misère, et la misère à son tour produit le crime. Nous puisons dans la vie de l'espèce nos croyances, nos sentiments, nos passions, aussi bien que les éléments de notre langage et les principes de notre sang. La liberté n'est pas tout l'homme. La liberté n'est qu'un germe, qui doit se développer dans les conditions que lui fait une nature préexistante ; nature extérieure et nature humaine, nature collective et nature individuelle. La liberté réagit plus ou moins contre cette nature ; elle réussit à la modifier jusqu'à un certain point, mais elle en subit toujours les effets. Ainsi la liberté n'explique pas plus notre conduite qu'elle n'explique notre situation extérieure dans le monde. La responsabilité est collective. Je suis pour quelque chose dans l'activité morale de la société qui m'entoure et des générations à venir, car je contribue par ma liberté à former les conditions de la leur. De même la responsabilité de mes propres actes

remonte en partie à tous ceux qui m'ont élevé, c'est-à-dire à l'humanité tout entière ; ce qui paraît nous appartenir le plus exclusivement, nos propres décisions, n'est pas entièrement à nous, et il est impossible de démêler la part qui nous en revient. En fait, tout cela est fort évident, et l'on comprend, je le répète, qu'il ne puisse pas en être autrement. Mais cette évidence du fait laisse subsister tout entière la question du droit, la question religieuse. On voit bien que la nature étant donnée, la liberté étant donnée, l'histoire a dû produire quelque chose de semblable à ce que nous observons. Mais, ce que nous n'apercevons pas du tout, c'est la justice et la bonté de Dieu à l'égard de chacun de nous. La foi dans la vie à venir peut nous consoler des injustices du sort ; mais si la direction de notre volonté même fait partie de notre sort, sur quoi le jugement portera-t-il, et quel est le fondement de notre espérance ?

Résumons en un mot cette discussion. L'élément essentiel de la foi en Dieu c'est la suprématie de l'ordre moral dans l'univers : croire en Dieu, c'est identifier la loi morale et le prin-

cipe même de l'être dans une même volonté, dans un même esprit; c'est croire que toutes choses sont dirigées en définitive vers le triomphe et l'absolue réalisation de l'ordre moral, qui est l'ordre absolu. Eh bien, messieurs, cet article de foi, héritage d'une ère religieuse de l'humanité, ce dogme inauguré par une grande révolution religieuse, porte au plus haut point les caractères de la foi religieuse proprement dite. Loin de pouvoir être proposé comme une induction de l'expérience, il en contredit diamétralement les analogies; loin d'expliquer les phénomènes, il les obscurcit, et l'on ne peut le maintenir qu'au mépris de toutes les apparences. L'histoire des sociétés humaines et leur condition présente sont à la rigueur explicables, si l'on consent à n'y voir que le jeu des forces que l'observation nous fait connaître, si l'on se contente de l'étudier sans amour et sans haine, sans parti pris d'aucune sorte, et qu'on borne sa curiosité à chercher dans l'ordre phénoménal, les causes complexes des événements, afin de prévoir l'effet probable des forces que nous voyons s'agiter aujourd'hui.

Mais la recherche des causes finales, qui a retardé l'essor des sciences naturelles, paraît plus dangereuse encore dans le domaine de l'histoire. Autant que l'expérience peut les constater, les lois qui régissent l'histoire sont des lois naturelles, étrangères à l'ordre moral; l'intervention de Dieu dans les événements n'est perceptible qu'aux yeux de la foi. L'opinion que tout ce qui arrive dans le monde est l'effet d'une volonté spéciale de Dieu tendant au bien des créatures est, parmi les suppositions possibles, l'une des plus malaisées à soutenir sur le terrain de l'expérience. Je n'en connais qu'une plus difficile encore à justifier, c'est celle qui, tout en reconnaissant que la condition de l'humanité sur la terre est régie par des lois immuables, affirmerait que ces lois sont ellesmêmes l'expression immédiate d'une justice et d'une bienveillance absolues.

Le temps me presse et je ne puis qu'indiquer quelques considérations d'un autre ordre.

Et d'abord, comme nous l'avons déjà vu, la doctrine d'un Dieu libre et personnel semble

contraire aux intérêts de la science. Je comprends qu'on ait quelque répugnance à s'exprimer ainsi, moi-même je suis effrayé, je suis blessé jusqu'au fond du cœur du langage que je tiens dans ce moment, mais c'est le langage des faits. Il ne servirait à rien de prolonger des illusions. Le seul moyen de surmonter les objections c'est d'en rendre compte.

La science expérimentale n'a pas besoin de Dieu, et repousse son intervention comme une influence perturbatrice. La philosophie *a priori* ne redoute pas moins cette doctrine, et pour des raisons assez analogues. La science expérimentale a besoin de statuer un ordre immuable, qu'elle explique par la nécessité dans le principe même des choses. Cette nécessité que la science suppose, la spéculation a la prétention d'en rendre compte ; elle veut démontrer que la totalité des phénomènes résulte infailliblement du principe qu'elle pose. Dès lors ce principe doit être celui d'un enchaînement nécessaire, et non d'un enchaînement libre. Malgré l'opposition de ses méthodes, la science, interrogée seule, n'admet donc que la néces-

sité. Je dis la science interrogée seule, par un esprit qui met l'intérêt scientifique avant tout.

Le théisme se soutient infiniment mieux sur le terrain pratique; cependant, là aussi, il soulève bien des objections. Cette doctrine est effrayante : il faut toute l'insouciance qu'engendre l'habitude, il faut l'inimaginable inconséquence de notre nature pour en affronter les terreurs. Nous serons jugés selon nos œuvres par un Dieu parfait. Quelle perspective! Qui est prêt à subir ce jugement? qui peut se rendre le témoignage d'avoir tendu constamment au bien, de tout son pouvoir? Cependant nous ne saurions être absous à moins, si Dieu est saint. La sainteté est un feu dévorant, une lumière dont notre œil ne saurait supporter l'éclat.

Effrayés par la pensée d'un jugement rigoureux, nous essayons de nous persuader que la suprême justice sera satisfaite à moins; parmi les perfections divines, nous cherchons à faire une place à l'indulgence. Les crimes les plus grossiers seront punis, pensons-nous, les fautes plus légères seront pardonnées. Mais où est la

mesure ? qu'est-ce qui est mortel, qu'est-ce qui est véniel ? Pour établir ce tarif, il n'est pas trop d'une église infaillible. Ne voit-on pas qu'aux regards de la perfection rien d'impur ne saurait subsister ? — D'un autre côté, si le pardon peut entrer dans le gouvernement divin, comment le limiterions-nous ? Règlerons-nous les compassions de Dieu sur la mesure des nôtres ? Non, la sainteté divine anéantit l'homme, l'indulgence anéantit Dieu ; un seul point de vue est soutenable : l'amour universel, inaltérable, absolu du Créateur pour sa créature. Mais il faut que cet amour absolu s'accorde avec la justice ; admettre que celui qui a constamment bravé la loi morale et celui qui s'est efforcé de l'observer seront traités de la même manière, ce serait priver la loi morale de toute sanction, dépouiller l'ordre moral de toute réalité ; l'amour divin lui-même y perdrait son caractère, et nous ne le comprendrions plus. Pour concilier positivement l'amour et la sainteté, le déisme serait obligé de se compléter, c'est-à-dire de se transformer. Aussi longtemps qu'il ne l'aura pas fait, les

représentations du jugement et de la vie à venir resteront opaques. La pensée les résout en contradictions. L'impression la plus légitime que produise sur nous le nom de Dieu, c'est l'épouvante ; et qui dira combien de nous ont surpris en eux-mêmes le désir furtif que Dieu ne soit pas !

Il semble qu'il n'y ait pas place dans le monde pour l'homme et pour Dieu. Les prodigieuses inventions de notre époque étonnent une piété naïve comme autant de témérités et d'usurpations, et en effet l'esprit qui nous guide à la conquête de la nature songe rarement à s'humilier devant son Auteur.

En réalité, quoique la liberté humaine soit la vraie preuve de la liberté divine, pour tous ceux qui n'admettent pas que l'homme se soit fait lui-même ; des esprits éminents, soit dans l'Eglise chrétienne, soit hors de son sein, ont trouvé une extrême difficulté à concilier la liberté humaine avec la causalité divine ; de sorte qu'ils ont cru devoir sacrifier la liberté humaine à la toute-puissance de Dieu. Mais si la liberté humaine est un fait, si ce fait est le

fondement de l'ordre moral ; on voit où nous conduirait la contradiction signalée par ces docteurs entre l'existence de Dieu et la liberté humaine.

Pour mettre en question le dogme d'un Dieu personnel, il y a donc des motifs sérieux. Notre intérêt nous porterait à nous en exagérer la force plutôt qu'à l'atténuer.

Enfin l'unité de Dieu ne semble pas avoir été reconnue dans tous les temps et par tous les peuples ; tandis que la personnification de toutes les causes signale partout le premier exercice de la pensée. Le Dieu personnel du théisme ne serait-il pas la plus sublime expression de cette tendance, la dernière des mythologies ? Il a bien fallu nous l'avouer, les traits que nous essayons d'unir et d'épurer pour en former notre idée de Dieu, sont originairement empruntés à la conscience que nous avons de nous-mêmes. L'anthropomorphisme est inévitable, indélébile, car, à proprement parler, nous ne connaissons aucun être que le nôtre. Nous essayons donc de porter à l'infini la pure idée de l'esprit humain ; mais cette

tentative semble condamnée d'avance, puisque toutes les opérations de notre esprit sont finies, relatives, et supposent expressément le concours du corps. Nous ne saurions, dit-on, concevoir un esprit sans corps. Nous attribuons à Dieu la conscience de soi-même, signe distinctif de la personnalité. Mais nous n'acquerrons la conscience de nous-même qu'en nous distinguant de ce qui n'est pas nous. On a même essayé de démontrer que l'idée de notre personnalité suppose le contact d'autres personnalités. Un être hors duquel il n'est rien, ne saurait donc, suivant les philosophes, avoir conscience de lui-même, et la notion d'une personnalité absolue serait une contradiction dans les termes.

Telles sont, ce me semble, les considérations les plus fortes qui aient été invoquées contre le théisme. Il faut bien les regarder face à face, si l'on veut les vaincre. J'ai trouvé la tâche de les réunir singulièrement pénible, mon exposition en a souffert, je le sens. Eût-elle été plus forte, elle ne pouvait ébranler ceux qui croient. Pour ceux qui cherchent, il est à propos qu'ils en-

tendent le pour et le contre. Aussi longtemps que des objections de cette nature feront impression sur eux, ils n'auront pas trouvé, car ils n'auront pas éprouvé. La sagesse de ce siècle s'engage de plus en plus dans les sombres voies que je viens d'ouvrir à vos yeux; la doctrine du théisme se discrédite. Nous verrons ce qu'on essaie de mettre à sa place.

TROISIÈME PARTIE

LES SYSTÈMES



CINQUIÈME LECTURE

La religion naturelle se fonde sur des besoins profonds de la pensée et du cœur, et non sur des inductions de l'expérience. Celle-ci nous conduirait plutôt à statuer partout la nécessité, qu'elle suppose partout. L'univers paraissant à l'observateur sans commencement et sans limite, rien n'oblige absolument à chercher sa cause dans un être distinct de lui-même; rien, sinon le ressort propre de notre âme, ne saurait nous porter à lui attribuer úne cause parfaite, car nous ne trouvons rien en lui de parfait.

Dans la sphère mécanique et cosmique, la question ne se pose pas. C'est le spectacle de l'organisation, de la vie, des êtres moraux surtout, qui éveille en nous une idée concrète et distincte de la perfection. Il l'excite; et plus nettement elle se déploie, plus nous la trouvons opposée à la réalité. Le Dieu de la religion naturelle ou rationnelle est essentiellement caractérisé par ses attributs moraux. Croire en Dieu, c'est attribuer tout ce qui existe à la toute-puissance d'une volonté personnelle, identique à l'ordre moral qui se révèle au fond de notre cœur. La nature nous enseigne tout autre chose que cette suprématie de la loi morale. Elle est prodigue de la souffrance envers des êtres irresponsables, et ne mesure point la jouissance et la douleur aux êtres moraux proportionnellement à leurs mérites, mais d'après des règles auxquelles l'élément moral reste absolument étranger. Elle offre sans doute un théâtre, une matière à l'exercice de leur liberté; mais elle limite et contrarie cette liberté de mille manières.

L'étude directe de l'homme et des sociétés

humaines centuple la gravité de ces objections. Dieu veut le bien, et le mal règne : telle est la première apparence. Le mal ne saurait être évité : tel est l'accablant résultat d'un second examen. Nous le commettons tous à notre insu, parce que nos lumières sont toujours imparfaites; nous y contribuons malgré nous, tout en l'apercevant, parce que les nécessités extérieures nous dominent, et que la seule mort peut nous soustraire à l'engrenage social; nous nous portons tous volontairement à des actes que notre conscience réprouve, parce que notre volonté même est affectée : les passions se transmettent avec le sang aussi bien que les aptitudes du corps et les traits du visage; l'exemple et l'éducation forment nos premières habitudes; la liberté de faire ce que la raison nous conseille n'est qu'un des facteurs de notre conduite : la volonté libre entre en lutte contre une nature morale déterminée par toutes les circonstances dont le concours a formé l'individu, et l'évènement conduit à penser que cette liberté est rarement la plus forte. Le bien, c'est l'idéal; la réalité, c'est le mal. L'histoire ne nous mon-

tre pas plus que la nature le gouvernement d'une Providence morale.

Nous nous réfugions dans la vie à venir. Mais quoi? la rétribution pourrait-elle être individuelle si la responsabilité ne l'est pas? Et comment supporter l'idée d'une telle rétribution? Qui pourrait subsister devant la sainteté absolue? Et si Dieu se laisse braver, est-il Dieu? Pour conserver dans son intégrité l'idée de la perfection morale, il faudrait concilier la justice absolue et l'amour universel. Nous demandons cette formule à la raison, qui reste muette.

La religion naturelle ne pourrait se soutenir qu'en se complétant. Tel est le résultat positif de nos deux derniers entretiens; mais jusqu'ici nous ne savons comment la compléter. Nous allons donc nous voir forcés de l'abandonner. Le sceptre des esprits appartient à l'expérience. Ce n'est pas l'expérience qui nous conduit à Dieu, puisque l'expérience paraît inconciliable avec l'existence de Dieu, malgré le secours d'une vie à venir. D'où la tirons-nous cette idée? Nous la tirons de nous-mêmes : nous

concevons tout être à notre image. Arrivés graduellement à l'unité de l'être, nous tentons l'effort impossible de personnifier l'absolu. Le Dieu de la religion naturelle paraît être la dernière idole de l'imagination, qui joue son reste avant d'abdiquer entre les mains de la raison pure.

Renversons l'idole!

Qu'allons-nous mettre à sa place? Quels sont les systèmes rationnels possibles en dehors du déisme, qui est peut-être moins un système philosophique proprement dit, qu'une religion traditionnelle maladroitement simplifiée, mais qui, dans tous les cas, n'est pas conséquent et ne soutient pas le contrôle des faits; que pouvons-nous substituer à ce monceau de ruines? Tel devrait être proprement l'objet de notre entretien.

Mais on nous répond : Laissez-le par terre, et n'essayez pas de le remplacer : vous n'enfanteriez que des chimères, ou du moins des hypothèses dont la vérification est impossible. Le temps des systèmes est passé. La science humaine se comprend et se résigne : elle a

reconnu son impuissance devant le problème des causes, comme devant celui de notre destinée.

Si l'on prend le mot *science* dans la rigueur du sens qui prévaut aujourd'hui, je tiens un tel scepticisme non-seulement pour irréfutable, comme je vous l'ai déjà dit, mais j'estime qu'il a raison. Ou la notion même de la science doit s'élargir, ou le problème religieux n'est pas susceptible d'une solution scientifique proprement dite. On n'en croira jamais au fond que ce qu'on voudra; et les motifs qui déterminent notre croyance sont les mêmes qui dirigent notre volonté.

Si le scepticisme se bornait à nier que la métaphysique puisse atteindre la certitude démonstrative, je serais moi-même sceptique; je ne demande qu'une métaphysique possible, et qui, supposée vraie, satisfasse à l'ensemble des besoins légitimes de l'esprit humain. Je crois qu'il n'y en a pas deux pareilles, et que celle qui répondrait à ces exigences serait la vraie. Je crois qu'elle serait vraie, parce que je crois l'esprit humain fait pour la vérité. Il a

besoin de la vérité, il la veut, il doit la vouloir; et c'est précisément parce qu'il doit la vouloir qu'elle ne s'impose pas à lui sans le concours de son libre arbitre. Entendons-nous bien pourtant , et ne soyons injustes envers personne. Il y a certainement des hommes qui ne demanderaient pas mieux que de croire à certaines choses, à la religion chrétienne, par exemple, dont ils ont vu les bons effets, mais qui n'y parviennent pas. On les reconnaît à leur silence: sentant qu'ils n'ont rien de mieux à offrir à leurs semblables, ils ne s'attachent pas à disperser les restes d'une foi qu'ils envient. Mon sentiment n'est donc point que chacun puisse croire ce qu'il veut, mais seulement que nul ne croit sans vouloir croire ; et je comprends qu'il est bon qu'il en soit ainsi. Il n'y a pas de certitude démonstrative en matière religieuse; une certitude de ce genre est incompatible avec l'essence même de la religion, et sur ce point, le scepticisme a cause gagnée.

Mais, encore un coup, cette victoire est stérile. On ne peut pas asseoir l'édifice de la so-

ciété sur le fondement du scepticisme, et je ne puis pas y asseoir ma propre vie. Il y a dans tout esprit bien fait quelque chose qui lui dit : « cherchez » ; l'homme est un animal qui se cherche. Les sceptiques eux-mêmes témoignent de ce besoin, du moins par le nom qu'ils ont accepté, et qui signifie *les chercheurs*. Mais comment chercher, lorsqu'on est certain d'avance de ne point trouver ? Comme toutes les autres négations, la négation sceptique implique une affirmation. Puisque le scepticisme nous interdit la vérité, il nous force à nous rabattre sur la jouissance, qui n'a pas besoin de démonstration. C'est le seul bien qu'il nous laisse, c'est le but qu'il assigne à nos efforts. Le triomphe du scepticisme, c'est l'abdication de de la pensée, la fin du progrès, la mort de l'humanité. Le scepticisme n'est jamais qu'un accident, une maladie, une crise, salutaire peut-être, si l'organisme en a besoin: c'est un vomitif; cela fait du bien, mais cela ne nourrit pas. L'histoire littéraire nous montre assez quel est le rôle providentiel du scepticisme. Il apparaît à la fin de chaque période, pour ré-

gler les comptes de la science et de la civilisation. Il constate les déficits et signale leur origine, sa magistrature est un syndicat. Mais enfin, malgré ses revers, ses concordats et ses banqueroutes, il faut que l'esprit humain travaille; après chaque liquidation, c'est à recommencer.

Le scepticisme n'a qu'un jour; il le sait bien. Ceux qui aspirent à régner sous son nom sont de faux sceptiques : ils se servent du doute comme d'un instrument pour saper d'anciennes croyances et pour en implanter de nouvelles. Ainsi, l'arbitre des élégances de l'esprit dans cette seconde moitié du siècle, M. Renan, n'est point un sceptique; c'est un croyant, c'est un adepte fervent de la religion nouvelle : il croit en lui-même d'abord, puis en «son père l'abîme», comme il le nomme. Il a senti vivement ce que nous disions l'autre soir, que l'univers n'est pas assez grand pour l'homme et pour Dieu; il refuse de reconnaître audessus de lui une volonté personnelle, qui impose une règle à la sienne; il sent planer son propre esprit sur les pâles sommets de l'exis-

tence; il est le prêtre, il est l'autel, il est le Dieu. Le pavillon du scepticisme couvre ses propres dogmes, et le dispense de les soumettre à la critique, dont il use si vaillamment à l'égard des dogmes opposés.

Le scepticisme ne saurait suffire à l'esprit humain ; les sceptiques eux-mêmes ne s'en contentent pas : laissons-le donc au bénéfice de nos aveux, et voyons sans plus tarder ce qu'on peut mettre à la place du théisme, dont nous avons constaté l'insuffisance.

Retournerons-nous aux rêves de notre enfance, à la pluralité des forces premières, à la pluralité des dieux? Nous ne saurions. La mythologie elle-même n'en est pas restée là ; de bonne heure, elle a groupé ses dieux en une famille, elle leur a donné un maître, un père commun. L'unité des causes est un besoin de la raison, qui se manifeste dès son réveil.

Et pourtant cette unité paraît contraire à l'expérience. Tout mouvement, toute production, toute vie semblent résulter de l'opposition de deux principes : c'est l'attraction et la force

centrifuge, l'humidité et la chaleur, la matière et la pensée, le bien et le mal. Toutes les sphères de l'existence portent l'empreinte de la dualité. Mais le dualisme est une simple généralisation des phénomènes; à ce titre, il peut nous aider à les expliquer; à lui seul, il n'en rend pas compte.

Les systèmes dualistes possibles se ramènent eux-mêmes à deux: la pluralité des phénomènes s'expliquera par l'antagonisme de deux principes actifs l'un et l'autre, ou par l'action d'une force primitive sur une matière inerte, sur un principe passif ou simplement résistant.

La logique et la morale s'unissent à condamner le premier de ces systèmes. — La morale, parce qu'il justifie tout. Les deux principes étant également nécessaires à toute production, ils ne sauraient être appelés des noms de mal et de bien; ils sont bons tous les deux, et tout ce qui résulte de leur concours l'est aussi. — La logique, parce que la logique c'est l'unité. Posez deux principes actifs, sans un être supérieur qui les relie, la conséquence en est qu'ils

se constitueront chacun dans une sphère à part, lesquelles n'auront jamais rien de commun; et si vous appartenez à l'une, vous ne pourrez rien savoir de l'autre. On peut donc bien, je le veux, ramener les phénomènes à un dualisme de forces; mais ce dualisme n'en est pas le dernier mot, il devient lui-même le phénomène à expliquer.

L'opposition de l'esprit et de la matière ne se soutient pas mieux devant la raison. Une matière privée de toute forme ne se conçoit réellement pas. Si la matière existe par elle-même, indépendamment de l'esprit, elle a donc une première forme, indépendamment de l'esprit ; et alors, pourquoi telle forme plutôt que telle autre? Elle n'a besoin de l'esprit pour aucune. Si la matière existe indépendamment de l'esprit, on ne voit pas comment celui-ci peut agir sur elle; et si l'on admet pourtant qu'il le fasse, tout en maintenant sans altération l'idée d'une matière purement passive, on n'aperçoit plus comment celle-ci pourrait opposer à l'esprit une résistance efficace. Dès lors on ne voit pas mieux ce qu'elle

explique ; les principales difficultés que l'expérience oppose au théisme, se relèvent contre ce système, aujourd'hui déserté.

Le matérialisme pur de Leucippe et de Hobbes soutiendra-t-il mieux l'examen? J'éprouve un grand embarras à le discuter, parce que je ne l'ai jamais compris. S'il comptait quelques représentants parmi vous, et si ces hommes instruits descendaient à m'éclairer, je verrais si je puis leur répondre; mais je connais mal, il faut l'avouer, les productions du matérialisme contemporain; je n'éprouve pour elles aucun attrait, pas même celui de la crainte. A juger par le nombre de ses partisans, je vois bien que le matérialisme est une force respectable, mais il me reste étranger; à mes yeux, il ne réussit pas à s'affirmer. On me dit que ma pensée est l'effet nécessaire du déplacement qu'ont subi quelques corpuscules; je ne trouve rien de commun entre un déplacement de corpuscules et ma pensée. Que l'esprit n'existe pas sans le corps, c'est très possible, fort plausible même, à juger du tout par

l'analogie du peu que nous expérimentons. Mais on dirait avec encore plus de raison que le corps n'existe pas sans l'esprit; car nous ne pouvons affirmer l'existence des corps que si nous les connaissons, et nous ne les connaissons que par la sensation, qui est une forme de la pensée. Du fait incertain que l'esprit n'existe pas sans le corps, conclure que l'esprit n'est qu'un phénomène du corps, c'est abusif.

Que les corps (les corps que je connais, les seuls dont je puisse parler) soient des phénomènes de l'esprit, c'est au contraire le résultat d'une analyse rigoureuse, irréfutable, quelles que soient sur ce point les répugnances du préjugé. Je ne connais le corps que par ma sensation, qui est en moi, qui est un phénomène spirituel, et la substance corporelle dont j'affirme l'existence hors de moi, n'est après tout qu'une hypothèse instinctive, universelle, je le crois, nécessaire, si vous le voulez, pour m'expliquer l'origine de ma sensation. Et cette hypothèse n'est pas claire, il s'en faut de beaucoup, ainsi qu'on l'a souvent démontré. De

plus, elle est loin d'expliquer tous les faits. Sans esprit, sans l'activité du moi, point de sensation, la chose est certaine; mais il peut se produire, sans le concours d'un corps extérieur, des sensations toutes semblables à celles d'où nous inférons la présence d'un corps extérieur qui nous modifie; ainsi dans les rêves. Pourquoi la différence entre le rêve et la veille serait-elle autre que celle de l'ordre et du désordre, de l'universel et de l'individuel? Pourquoi, veux-je dire, ce que nous appelons la nature serait-il autre chose qu'un ensemble régulier de représentations, que produisent uniformément tous nos esprits? Je mets le matérialisme au défi de répondre à cette question, qu'il n'entend pas plus que je n'entends le matérialisme. Il y a des représentations partiellement communes aux divers esprits, et qui s'enchaînent en eux indépendamment de leur volonté; voilà le fait complet. Le dualisme de l'esprit et du corps, le matérialisme ne sont que deux hypothèses destinées à rendre compte de ce fait.

Ainsi, l'existence de l'esprit est plus cer-

taine que celle des corps; c'est incontestable, puisque l'esprit s'aperçoit et s'affirme lui-même immédiatement, tandis que les corps ne sont qu'une supposition de l'esprit pour expliquer ses propres modifications. Et comme l'esprit est plus certain que le corps, il est aussi plus réel, plus substantiel; on le reconnaîtra du moment où l'on attachera un sens tant soit peu précis au mot *substance*. Une substance est quelque chose en soi-même et pour soi-même : tel est le cas de l'esprit, qui se sent, qui se connaît et qui se veut; tandis que dans la théorie des atomistes, ces propriétés sont expressément exclues de la définition du corps. Le corps simple, l'élément, ne sent point, ne connaît point, ne veut point; il n'est rien pour lui-même, puisque la pensée, le sentiment et la volonté résultent d'une série de combinaisons moléculaires très compliquées. Dans ce point de vue, l'intimité naît donc de ce qui est tout extérieur, la substance, de ce qui n'est point substance, l'unité, de la pluralité, la réalité, du néant. Au commencement, rien n'était pour soi-même, car la molécule n'est rien pour

elle-même; rien n'était pour un autre, car il n'y avait aucun être susceptible d'être affecté; et ce néant primitif est encore la seule réalité véritable. Il faut appeler du nom d'être ce qui n'est point, et pur phénomène ce qui seul est!

Voilà le matérialisme. Il défie les objections de la pensée, parce que son essence consiste à ne point penser. Il s'efforce, tel est son procédé, de poursuivre, par la seule imagination sensible, l'enchaînement extérieur des phénoménes au delà des limites de temps et d'espace imposées à l'observation; puis il substitue cet enchaînement des apparences extérieures à l'intelligence du fond. On voit des organisations cellulaires très simples se produire partout où certains corps chimiques se trouvent en dissolution. On observe que les organismes plus compliqués sont formés par un assemblage de cellules pareilles; et comme il n'y a pas moyen de palper les forces qui président à cet assemblage, on croit pouvoir s'en passer. On constate le mouvement volontaire et la sensation dans les êtres organisés d'un certain degré, la pensée, la parole et l'art dans les

organismes supérieurs, et l'on dit : l'assimilation organique, la sensation, le mouvement volontaire, la pensée, la parole, la civilisation ont pour cause unique la forme et les dimensions de certains atomes, et sont le simple effet du mouvement inexplicable de ces corpuscules. Il y a là des faits certains et des inductions puériles; celles-ci provenant moins d'une fausse direction imprimée à la réflexion que de son défaut d'activité. Le fait certain, c'est que nous ne trouvons pas certaines substances juxtaposées, sans constater l'apparition de formes organiques élémentaires, que nous ne rencontrons pas la sensibilité, le mouvement volontaire , la raison , séparés de tels corps organiques, formés de certaines substances chimiques en proportions déterminées. L'induction puérile, c'est que la volonté, le sentiment et la raison n'aient d'autre cause que la forme et la disposition moléculaire de ces éléments chimiques. Si la chose était concevable, je m'inclinerais devant la règle qui nous prescrit de préférer constamment les explications les plus simples. Mais cette conclusion ne pro-

voque chez moi que le sourire, parce qu'elle est absolument incompréhensible. Quoi ! la pensée, le sentiment, la volonté, les seules réalités intérieures, les seules formes de l'être en soi, ne seraient rien en elles-mêmes. Elles résulteraient de la simple juxtaposition de particules dont aucune ne possède une force intime, un germe quelconque de pensée, de sentiment, de volonté; la force naîtrait de l'inertie; la substance serait une doublure du néant, la volonté, la vie, la civilisation, l'humanité ne seraient qu'un effet de mirage; et l'œil, jouet de cette illusion, ne serait que mirage lui-même ! Ceci n'est qu'un tour de gobelets. Sans s'en douter, l'esprit replace incessamment au nombre des éléments constitutifs du phénomène les réalités intérieures qu'il s'était proposé d'expulser; il n'effectue pas l'opération qu'on lui suggère. Le matérialisme lui-même n'est qu'un mirage, il n'a que l'apparence de la pensée; il s'évanouit dès qu'on s'en approche, ou, s'il essaie de se maintenir, il est obligé de se transformer.

Le matérialisme pur n'a plus de sectateurs; c'est une folie trop subtile et trop compliquée pour l'indolence des modernes. On essaie encore de tout expliquer par la matière en mouvement; mais on place dans la matière elle-même la cause de ses mouvements. Le principe n'est plus la matière inerte, c'est l'identité de la force et du corps étendu. Seulement, pour complaire à je ne sais quel sensualisme instinctif, on subordonne arbitrairement la force à la matière. *La force est une propriété des corps*, voilà le mot d'ordre d'une école, puissante par le concours d'un grand nombre de naturalistes distingués.

Cette formule est excellente dans son genre: elle traduit nettement et naïvement les premières apparences. Voici: nous sommes frappés surtout de ce que nous voyons, de ce qui touche nos sens, et nous attribuons naturellement une importance supérieure à ce qui nous frappe le plus. Or nous ne percevons que les corps et les changements que les corps subissent; nous concevons les forces pour nous rendre compte de ces changements, mais nous ne les voyons

pas, nous ne les touchons pas. Les corps prennent donc la première place dans notre estime, et les forces, la seconde. Mais, comme nous ne pouvons pas séparer les corps des forces sans contredire le phénomène, qui nous les montre constamment associés, nous exprimons tout naturellement cette relation hiérarchique, en désignant les corps sous le nom d'êtres, et les forces sous celui d'attributs ou de propriétés.

L'aphorisme que je viens de citer s'explique donc par une analyse psychologique assez simple; et certainement les naturalistes qui le professent ne rencontreront rien sous leurs lentilles ni sous leurs couteaux qui en établisse directement la fausseté. Rien n'empêche les sciences naturelles de s'organiser suivant cette donnée. Mais elle est parfaitement arbitraire. Le fait, vu sous les couleurs les plus favorables au naturalisme, n'est jamais que celui-ci : la force et la matière se présentent à l'observation comme inséparables. Que la matière, dont la notion n'est autre que celle de ma sensation même, projetée au dehors, soit la substance, le principal; tandis que la force serait l'attribut

ou l'accessoire, ceci n'est plus compris dans le fait, c'est l'assertion d'un dogmatisme sans autorité, c'est de la métaphysique au rebours de toute métaphysique. J'aurais au moins autant de raisons pour affirmer, en m'appuyant exactement sur les mêmes faits, que la matière (c'est-à-dire, encore un coup, ma sensation dans ce qu'elle offre de constant et de semblable à la vôtre) est un accessoire, une manifestation de la force, (que je conçois suivant l'analogie du moi, comme un être du genre dont je suis moi-même une espèce). Le choix entre les deux formules n'est point une affaire de démonstration, encore moins d'expérience ; c'est une question de goût. Je n'en veux pas disputer.

Sur le terrain des sciences naturelles, les partisans de la matière animée ne me semblent donc pas pouvoir être convaincus directement d'erreur positive ; pour moi du moins, ignorant en ces sujets, je renonce à les réfuter de cette manière ; je leur accorde donc tout ce qu'ils prétendent. Mais je demande où ils aboutissent, quelles sont leurs conclusions sur le principe des choses et sur la destinée humaine. La

matière est éternelle, la force est un attribut de la matière, la force en général, toutes les forces, y compris la pensée et la volonté. A la bonne heure! Nous trouvons dans la nature un ensemble de buts poursuivis et de moyens disposés pour atteindre ces buts; de là les termes universellement acceptés d'organes et d'organismes. Tout dans l'être organique est construit en vue d'un but, qui n'est autre que le maintien, le déploiement, la reproduction de l'être organisé lui-même; ou, pour serrer le fait de plus près, l'organisme se construit, s'entretient et se répare lui-même en vue de ce but.

Cette disposition s'étend au delà de l'être individuel circonscrit dans l'espace: le mâle est organisé en vue de la femelle, et tous deux en vue de l'espèce, l'œil est calculé pour la lumière, et l'oreille pour la voix. Cela s'aperçoit du premier coup, et le détail des faits confirme cette vue. On a essayé, par amour du système, de nier toutes les fins naturelles, mais ces contradictions, fussent-elles signées du nom de Bacon, ne sont que des plaisanteries glaciales.

Il y a cause finale et cause finale, et l'usage n'est point infirmé par l'abus. Autre chose est la finalité arbitraire, qui ne voit dans les étoiles que des lanternes à notre usage; autre chose est la finalité du sens commun, qui reconnaît que les pieds sont faits pour marcher, et les yeux pour voir. Le pourquoi n'est pas le comment, et ne supplée pas au comment, qui est le problème spécial des sciences descriptives, mais très souvent, dans le monde de la vie, le pourquoi saute aux yeux, tandis que le comment reste obscur. Si toutes les dispositions des êtres organisés ont pour cause unique les propriétés de la matière, il faut dire que la matière est sage, patiente, industrieuse, qu'elle poursuit longuement des buts éloignés, et les atteint avec une richesse de combinaisons merveilleuse. Sauf l'accent étrange de cette langue, je n'y vois pas encore de bien sérieuses difficultés.

Mais rentrons en nous-mêmes. La matière vivante en nous poursuit des fins que nous connaissons par nos instincts. Parfois, pas très souvent à la vérité, moins souvent que nous ne le

voudrions, mais assez fréquemment pour mettre la réalité du fait au-dessus de toute objection loyale, il arrive que la matière tendant à ses fins et trahissant ses efforts par nos désirs, nous lui refusons les satisfactions qu'elle réclame. Non-seulement les hommes subordonnent tous les jours leurs inclinations à leur intérêt bien entendu, sacrifiant à la perspective de satisfactions éloignées et incertaines, mais plus durables, la jouissance immédiate qu'appelle leur organisation ; il y en a qui sacrifient les calculs de l'intérêt lui-même à la simple idée du devoir. On a essayé les analyses les plus ingénieuses pour se débarrasser de ce phénomène importun, on n'y a pas réussi. A la gloire de l'humanité, à notre honte peut-être, il le faut confesser : l'ascétisme, l'héroïsme sont des faits. Fantôme importun, lumière immortelle, il n'importe, la loi morale est un fait, dans ce sens qu'un très grand nombre d'animaux raisonnables en reconnaissent l'existence, que plusieurs essaient de s'y soumettre, et qu'un certain nombre y réussit quelquefois. Ce conflit entre deux volontés simultanément actives,

l'une et l'autre perceptibles à la conscience, et qui l'emportent alternativement, ce fait nous atteste notre liberté. Qu'est-ce donc? Parlerons-nous d'une matière morale, d'une matière héroïque, parlerons-nous d'une matière libre? Je le veux bien, quoiqu'à vrai dire il soit déjà facile de s'apercevoir que cette terminologie n'est pas la mieux adaptée aux faits dont il s'agit de rendre compte. Mais voici ce qui devient embarrassant pour la théorie. Ce phosphore, dont la combustion lente produit dans mon cerveau la pensée que j'énonce en cet instant, et qui retombe dans le sang, pour retourner par les veines et les glandes au grand réservoir de l'existence, pensait-il aussi dans les pois et dans le mouton dont mon estomac l'a tiré? L'affirmer c'est supposer un fait dont l'expérience ne nous fournit aucun indice, concéder la négative c'est abandonner le principe. En effet, prétendre que des molécules qui par elles-mêmes ne possèdent à aucun degré la force intelligente, arrivent à l'exercer par l'effet de leur organisation, c'est-à-dire ici tout simplement de leur disposition suivant certaines

lignes, serait la plus inconcevable des assertions. Ce serait en tout cas une supposition contraire au principe que les forces sont une propriété de la matière. Ce serait un retour au pur atomisme des anciens; car si l'on conçoit que la pensée puisse se dégager d'un assemblage de molécules qui par elles-mêmes ne pensent point, on concevra également que la force motrice résulte d'un assemblage de molécules inertes. C'est la réduction à l'absurde du principe matérialiste, que l'on peut formuler ainsi : l'être est ce qui tombe sous les sens. Non, pour voir jaillir la pensée de l'assemblage des molécules, il faut placer d'avance en chaque molécule au moins un minimum de pensée, c'est-à-dire transformer le matérialisme en panthéisme. Autre chose est de reconnaître que pour s'effectuer la pensée a besoin ici-bas de la matière, autre chose de prétendre que la pensée soit une propriété de la matière.

D'ailleurs ce système ne nous dispense pas de Dieu, il ne répond pas à la question de la cause première. Pour oublier les besoins de la pensée *a priori*, il ne les supprime pas. Il reste

que, voyant l'enchaînement des parties, nous cherchions l'unité du tout. Nous n'acceptons pas une matière diffuse et multiforme comme le fait primordial. Nous ne voulons pas même souffrir qu'on mette en question l'autorité de la loi morale. Aussi bien ne croyons-nous pas que tous les matérialistes veulent la nier. Mais il faut que leurs opinions s'accordent. Si la loi morale possède une autorité légitime, elle ne saurait être l'expression des tendances accidentelles de quelques organismes particuliers, elle se rattache au principe même de l'existence. Il ne peut y avoir plus dans les effets que dans la cause. Il reste absolument nécessaire que le principe de l'être soit un, puis qu'il soit la source de la beauté, de la vérité, de la liberté, de la justice, et par conséquent qu'il possède lui-même la plénitude de toutes ces perfections. Si l'éternité de la matière animée peut se concilier avec ces exigences, nous ne contesterons pas plus longtemps la légitimité de cette hypothèse; mais ce n'est pas ainsi qu'elle est généralement entendue, et, en effet, ces différentes données sont difficiles à concilier.

Nous les trouvons pourtant plus ou moins accordées dans le panthéisme, dont ce naturalisme n'est qu'un fragment, incapable de subsister séparé du tout. Le panthéisme fera l'objet de notre prochain entretien.

SIXIÈME LECTURE

Je continue l'examen des systèmes conçus en dehors de l'idée d'un Dieu personnel. L'athéisme rigoureux, c'est-à-dire l'opinion que les choses particulières, objets de l'expérience immédiate, subsistent par elles-mêmes et sont l'unique réalité ; cet athéisme est la négation pure et simple de la raison. On a conclu de là, avec quelque précipitation, qu'il n'y a point de véritables athées, comme s'il était impossible de vivre sans raison, ce qui me semble une erreur. L'athéisme qui raisonne, c'est le panthéisme.

J'essaierai, messieurs, de caractériser cette doctrine, que l'étymologie de son nom ne définit pas d'une manière suffisante. Si l'on disait : les panthéistes considèrent Dieu comme divisible, et prennent pour Dieu la collection des êtres finis ; la plupart de ceux que l'usage désigne par ce terme protesteraient qu'ils ne croient rien de semblable, et ils auraient raison. Si l'on retourne les termes et qu'on dise : le panthéiste estime que Dieu est tout, dans ce sens qu'il est le seul être, la seule substance véritable, et que rien n'est indépendamment de Dieu ; l'accusation s'étendra si loin qu'il deviendra difficile de s'en défendre, et que, pour cesser de mériter un tel reproche, il faudrait peut-être s'abstenir tout à fait de penser. Je préfère suivre un autre chemin, et vous proposer ma définition comme une simple convention faite entre nous. Vous verrez bientôt qu'elle correspond à une opinion assez répandue, et considérable par la renommée de ses principaux docteurs.

Obéissant à la première loi de notre raison, le panthéisme dont je parle reconnaît bien l'u-

nité du principe universel, parfois il décore ce principe du nom de Dieu; mais, d'après lui, le monde, c'est-à-dire la pluralité des êtres finis, ne procède pas de Dieu par un fait, par un acte de libre volonté, l'univers n'est pas le produit d'une création, il est la manifestation naturelle de Dieu; son existence est nécessaire comme celle de Dieu, ou, pour parler plus exactement, l'univers seul existe, le principe n'est que principe et n'existe pas, il ne se réalise pas dans une sphère divine, distincte des êtres finis, car il ne se connaît lui-même, il ne s'affirme lui-même que dans la production nécessaire des êtres finis. Le Dieu du panthéisme est une idée, une force réelle, et cependant il ne possède point d'existence qui lui soit propre; de même l'humanité terrestre, par exemple, qui est bien certainement quelque chose, n'existe pourtant que dans la somme des individus qui vivent actuellement sur la surface de notre globe. Eh bien, le Dieu du panthéisme est à la totalité des existences particulières de tous les degrés, astres, fluides, végétaux, animaux, êtres raisonnables, ce

qu'est l'humanité relativement à chacun de nous. Le Dieu du panthéisme est tout ensemble le genre universel et l'âme du monde, la vie en toute vie. Il y a une âme du monde, et cette âme est la raison, car tout se passe suivant des lois, mais cette raison s'ignore ellemême, elle produit sans le savoir et sans le vouloir.

Vous voyez d'ici, messieurs, ce qui fait le succès du panthéisme : c'est une doctrine de juste milieu. Il concilie la raison, qui affirme Dieu, et l'expérience, qui le nie, en retranchant sur les prétentions de l'une et de l'autre. Il concède à la raison l'unité du principe ; mais il lui en refuse la perfection, car on aura beau dire, un être qui existe vaut mieux qu'un principe caché sous les faits, un être qui se connaît vaut mieux qu'un être qui s'ignore, la liberté vaut mieux que la fatalité. — A l'expérience, qui crie antagonisme, désordre, contradiction, il répond : illusion, l'ordre règne, l'ordre est absolu, l'ordre est immuable, mais votre vue est trop courte et votre horizon trop bas pour que vous puissiez l'apercevoir. C'est l'ordre qui veut

que les enfants soient enterrés par leurs mères, et que l'empire du monde appartienne à la trahison.

Comme le panthéisme, dans son idée génératrice n'est qu'un biais entre l'expérience et la raison, il oscille tantôt vers l'une, tantôt vers l'autre. Les innombrables formes qu'il revêt peuvent être ramenées à cette opposition fondamentale.

Le panthéisme empirique était la philosophie de la génération précédente, il est devenu la religion d'un grand nombre de nobles esprits. C'est la religion du progrès. Elle interprête assez naturellement un ensemble de faits plus considérables que le système de la matière animée, dont elle contient d'ailleurs l'explication. Ainsi, dans le panthéisme du progrès, l'être infini est bien la source de la beauté, de la vérité, de la liberté, de la justice, il contient toutes ces choses; mais en germe seulement. Elles se développent avec le temps, telle est la clef de la nature, et la clef de l'histoire. Voilà ce qu'on affirme aujourd'hui.

Eh bien, messieurs, ce développement je l'admets; je crois au progrès autant que peut le faire tout autre enfant du XIX[e] siècle. Je crois la planète en progrès sur la nébuleuse, je crois la nature compagne de l'homme en progrès sur la nature des sauriens; je crois Cyrus en progrès sur Sennachérib, Athènes en progrès sur Sidon, le fer en progrès sur la pierre. La navigation de l'Océan est un progrès sur la navigation de la Méditerranée, le *Persia* est un progrès sur le canot; la vapeur, l'électricité, l'égalité civile, le respect de la vie humaine, la liberté de la pensée sont des progrès. Moïse est en progrès sur l'Egypte, Jésus-Christ est en progrès sur Moïse, Luther est en progrès sur Grégoire VII. Le tableau du progrès est chargé d'ombres épaisses, sa marche suit d'étranges détours; ma confiance n'en est pas ébranlée, je sais que dans l'obscurité des souterrains, le voyageur court plus vite encore qu'à la clarté des cieux, je sais que les crimes de Jean-sans-terre ont servi les libertés britanniques, et que la centralisation despotique a trouvé des forces dans les souvenirs d'un Saint-Louis; je suis

avec foi les mille inflexions de la spirale immense ; je crois au progrès comme au fait qui résume tous les faits, et qui les domine ! Mais je demande les conditions qui rendent le progrès intelligible, et le panthéisme ne me les fournit pas.

Le véritable progrès est essentiellement conservateur : il garde les conquêtes du passé, et il les augmente. Il est une acquisition que je ne voudrais pas perdre en chemin : la discipline de la pensée. Aristote est en progrès sur Thalès, auquel on veut me ramener, et même sans la métaphysique d'Aristote, j'aurais peut être reconnu que pour s'expliquer le progrès dans le monde, il faut, au-dessus du monde, reconnaître la perfection. Il n'y a de progrès possible que dans le domaine du fini. Si long qu'on fasse le chemin, il lui faut un but, il lui faut un terme accessible ; autrement, si tous les espaces franchis nous laissent à la même distance du but, le progrès n'est qu'une illusion.

Mais non-seulement les tentatives d'élever à l'absolu l'idée du progrès, la dénaturent; ces tentatives nous entraînent à des conséquences

impossibles. Pendant longtemps il a semblé que ces conséquences n'eussent pas été remarquées : étrange distraction ! Si l'univers tout entier progresse à l'infini, et si cet univers est Dieu; voici, messieurs, ce que vous serez obligés d'admettre. Il fut un temps, nous le savons, où l'humanité n'était point : ce temps n'est rien au regard de la durée infinie. Il fut un temps où nul être vivant n'existait sur la terre ; la théorie nous commanderait cette assertion, si l'expérience ne la suggérait pas. Bien plus : il faut, au nom du progrès infini, statuer un temps où nul être vivant n'existait nulle part dans l'immense univers. Cet état n'est pas encore le point de départ, mais le terme d'un progrès antérieur d'une durée infinie. Auparavant, il y avait moins d'organisation, moins d'ordre, moins de force, moins de réalité; tout n'était que chaos, matière diffuse et sans forme. Reculez encore, car ce chaos est le résultat des progrès accumulés pendant des milliards de siècles. Par où commencerez-vous? Par la virtualité pure, c'est-à-dire, par la négation de l'existence, par le néant : tout vient de rien,

le néant est la cause universelle ; tels sont les termes absurdes auxquels vient s'acculer cette logique étourdie qui, confondant l'énoncé du problème avec la solution, croit pouvoir porter à l'infini le fait du progrès, constàté sur un étroit espace, pendant la durée de quelques jours, et supprimer ainsi l'être éternel. On se figure l'humanité et l'univers sortant d'un œuf comme un aiglon, mais qui l'a couvé cet œuf, et qui l'a pondu? Voilà la question inévitable. Le sapin sort d'une petite semence comme une plante imperceptible, il grandit fort lentement ; mais la semence en est tombée d'un sapin. Tout vient de rien, tel est le dogme essentiel de la religion du progrès. On l'a dissimulé longtemps, on se l'est dissimulé à soi-même; maintenant qu'il est mis au jour, on l'avoue, on s'en fait gloire. Je reviendrai sur cet aveu pour en prendre acte, car il renferme la condamnation du système. En effet, si tout peut venir de rien, s'il n'est pas vrai que tout ce qui se produit ait nécessairement une cause, il faut renoncer à appliquer dans le détail cette loi qu'on reconnaît fausse dans le principe, il faut s'in-

terdire tout emploi de l'idée de cause, c'est-à-dire qu'il faut renoncer à l'exercice de la pensée. Non, le progrès ne saurait être qu'une période, le devenir n'est qu'une apparence, les puissances de ce qui devient, furent toujours.

Il en est du progrès comme du dualisme, qui en fournit l'explication prochaine, car tout progrès repose sur l'antagonisme de deux forces et sur la prépondérance de l'une d'elles. Le progrès, le dualisme sont des aspects du fait, des éléments d'une formule qui reste à construire, mais des idées absolument impropres à servir de fondement. La réalité du progrès ne peut être conservée qu'à la condition de le circonscrire et de l'expliquer. Le progrès, conçu comme fait universel et primordial, se détruit lui-même. Le panthéisme empirique se dissout par l'analyse. Ce qui reste, c'est le panthéisme pur, l'éternité de la substance, dont les manifestations seules changent perpétuellement.

Le fini n'est qu'apparent, l'infini seul est, toujours identique à lui-même. Ici nous abor-

dons sur un terrain solide; la raison, qu'on nous recommande de consulter seule, pourra s'y reconnaître et respirer. Fatiguée de tant de démarches inutiles, elle se repose enfin dans l'infini, et l'âme tout entière avec elle.

Cet infini, nous le dominons par la pensée. Point de comptes à rendre à personne; nous ne sommes pas même responsables de nos actes à nos propres yeux, car ce qui agit en nous, n'est pas nous. Point d'œil qui lise dans notre cœur ces secrets qui nous épouvantent, point de juge, point de père. Du fond rougeâtre de l'abîme, la lave monte en bouillonnant jusqu'à nous, et retombe! L'être infini se réalise imparfaitement dans la série des existences qu'il dévore, il ne se connaît, il ne se comprend qu'avec nous, nous lui apprenons à bégayer son propre nom. La conscience, dont le nom déjà nous enseigne que nous sommes connus, et qui nous le répète si distinctement dans le silence de notre cœur; la conscience est un mensonge, il n'y a point d'autre moi, il n'y a point d'autre Dieu que nous. Nos pieds reposent sur le dernier gradin. Dieu naît

et meurt en moi pour renaître. Je suis la beauté, je suis la vérité, je suis le droit, je suis la justice, et je suis plus Dieu que vous, puisque j'ose prononcer ces paroles qui vous font pâlir et frémir d'horreur.

Le panthéisme paie assez cher la sécurité qu'il inspire à notre conscience, et la satisfaction dont il enivre notre orgueil. Je crois voir autour de moi des personnes de tout âge. Quelques-uns d'entre vous ont sans doute accompagné au cimetière la dépouille de leur dernier ascendant. Qu'il y ait de cela peu de jours ou plusieurs années, n'importe, ils n'ont pas oublié cette heure-là. Qu'éprouvaient-ils devant la fosse ouverte, et qu'éprouvent-ils encore aujourd'hui? Est-ce le plaisir d'entrer en possession de leur héritage, est-ce le soulagement de ne plus sentir ici-bas personne qui ait le droit de les interroger et de critiquer leur conduite? N'est-ce pas plutôt un vide pénible, une douloureuse inquiétude? ne regrettez-vous pas le confident naturel de vos projets et de vos peines? Quelles que soient la fierté de votre indépendance et la richesse de votre foyer, ne vous

êtes-vous pas trouvés seuls et sans appui? Alors vous avez levé les yeux au ciel... Que cherchiez-vous dans cet azur vide? Le panthéisme nous rend orphelins.

Si, du moins, il en avait le droit. Mais non, au lieu de satisfaire tout ensemble et l'expérience et la raison, il a voulu les forcer à transiger; et celles-ci, reprenant leurs prétentions légitimes, se réunissent pour l'accabler.

En effet comment concilier le panthéisme avec l'expérience? Et d'abord, je le répète, le panthéisme fait violence à nos instincts. Il prétend que l'ensemble des faits, tel que nous le connaissons, est nécessaire, non d'une nécessité relative, qui résulte elle-même d'un fait, mais d'une nécessité absolue, de la nécessité de la raison. La raison et la substance des phénomènes se confondent, suivant lui, dans une seule et même notion. Tout ce qui est réel est rationnel, et tout ce qui est rationnel est réel, disait Hegel. Pouvez-vous admettre cela? Je ne sais, il faut bien qu'il n'y ait pas d'obstacle absolu, puisque nombre de penseurs l'admettent, au moins en paroles; mais si j'en

croyais mon sentiment intime, je m'écrierais, c'est révoltant! Je sens bien, au contraire, que les choses pourraient aller autrement qu'elles ne vont, et même qu'elles ne vont pas comme elles devraient aller. Dans la nature, dans l'histoire, dans la société, en moi-même, je trouve des lois sans doute, j'y trouve un certain ordre; mais tout me dit que cet ordre, loin d'être le seul ou le meilleur possible, est un ordre accidentel, et qui plus est, un ordre altéré. Le monde que je connais est un fait, qui ne peut s'expliquer que par des faits, ce n'est pas l'expression pure de la raison, ce n'est pas la forme parfaite de l'idée.

Au reste, je ne suis pas réduit à ces considérations de sentiment, où vous pourriez voir l'effet d'une prévention. Entre les données de l'expérience, je distingue le fait de la liberté humaine, liberté souvent impuissante, je l'ai reconnu, mais bien réelle, nous en sommes tous naturellement convaincus, et nous ne saurions démentir cette conviction sans nous mettre en dehors de la loi morale. Le libre arbitre est donc un phénomène à expliquer. Comment

entendre que des agents libres soient les manifestations d'une force qui s'exerce suivant des lois fatales? Le panthéisme est absolument hors d'état de répondre à cette objection. Il ne peut que l'ignorer, c'est la ressource de Hegel et de M. Renan, ou nier carrément le fait même de la liberté, c'est la tentative désespérée qu'une théologie imprudente a peut-être suggérée à Spinosa. Subsidiairement, Hegel s'amuse à décrier le libre arbitre, dont il aimerait à se débarrasser. Il le dépouille du nom de liberté, qu'il applique à autre chose; mais enfin, pour importune qu'elle soit, pour méprisable qu'on la veuille faire, la liberté de choix reste un fait; nous en trouvons la preuve assurée, non dans de futiles expériences, mais dans la responsabilité juridique et dans la conscience morale, et ce fait contient la réfutation du panthéisme, sur le terrain de l'expérience.

Quant à la raison, je l'ai déjà dit, la raison affirme la réalité de la perfection, et le problème pour elle, c'est de concevoir le parfait. Ce problème est insoluble peut-être; en tout cas le panthéisme ne le résout pas. Je trouve

en moi, je produis à mon gré des conceptions supérieures à celles d'une force aveugle et fatale ; il n'en faut pas davantage pour reconnaître l'incompatibilité du panthéisme et de ma raison. Puis-je, esprit borné, me faire une idée exacte de la perfection? Non, mais je vois évidemment que la conscience est supérieure à la spontanéité qui s'ignore, la liberté supérieure à la nécessité : je chercherai donc la perfection dans un être conscient et libre. J'aperçois avec certitude la valeur absolue de l'ordre moral, la perfection implique nécessairement pour moi la réalisation complète de l'idée morale : ainsi Dieu est la sainteté, Dieu est l'amour.

Les panthéistes nous interdisent de mêler les fantômes de notre imagination à la pure conception de l'être. Ils disent que si l'homme a des volontés, c'est qu'il éprouve des besoins ; que s'il se connaît lui-même, ce n'est qu'en se distinguant d'autres êtres, ce qui ne se peut concevoir dans l'infini. Le théisme est tenu de répondre à ces objections, s'il veut se soutenir sur le terrain de la pensée.

Il faudrait faire voir, ce qui n'est peut-être

pas bien difficile, que la notion de la volonté se laisse fort bien séparer de celle du besoin, tellement qu'il n'y a de volonté vraiment libre que dans l'absence de tout besoin.

Tout en accordant que la conscience de soi implique une sorte de dédoublement, une distinction effective au sein de l'être qui se connaît, et qu'elle exclut l'unité abstraite; il faut repousser hardiment l'assertion gratuite que la conscience de soi ne se conçoive que chez un être particulier, qui se distingue d'autres êtres particuliers. Lorsqu'en fait nous n'arriverions à nous connaître que de cette manière, il n'en résulterait point que ce procédé soit le seul possible, et quand nous n'en concevrions distinctement aucun autre, encore serait-il excessif d'en inférer qu'il n'y en a réellement pas d'autres, si des raisons valables nous conduisaient à l'affirmation d'une personnalité infinie. C'est une prétention contraire à toutes les analogies que de confondre les limites du possible avec les limites de notre intelligence. Notre force mécanique, nos sens, notre mémoire, notre imagination sont limités; comment no-

tre raison ne le serait-elle pas? D'ailleurs je ne comprends pas, sans doute, que l'être infini soit personnel de sa nature, sans aucun acte; la personnalité finie ne se conçoit pas non plus de cette manière. Mais que l'activité infinie se connaisse elle-même, par son acte, ma raison l'affirme, car s'il en était autrement, cette activité n'aurait rien d'intime et rien de réel. L'être infini est personnel, ou il n'est pas.

C'est une opération fort délicate sans doute que de s'élever à la conception concrète de l'être infini, en partant de ce que nous trouvons en nous-mêmes. Mais en faisant abstraction des traits les plus lumineux que l'expérience nous suggère, le panthéisme n'évite pas cet inconvénient ; lui-même se représente l'infini suivant l'analogie des êtres finis. Ses partisans ne veulent pas se faire un Dieu à la ressemblance de l'homme, non, mais la notion sous laquelle ils le conçoivent est celle par laquelle nous cherchons à saisir ce qui caractérise la nature de la plante ou de l'animal. Sévère punition de leurs dédains, ils craignent d'abaisser l'être infini en lui donnant quelque chose de

l'homme, et ils lui prêtent une forme de l'être manifestement inférieure à l'humanité. Réfutez l'anthropomorphisme en le surpassant, leur dirons-nous, mais votre nature, votre grand tout, votre raison impersonnelle, votre Idée ne supportent pas la comparaison avec le Dieu de l'Evangile.

Dualisme, matérialisme, panthéisme, il n'y a pas d'autres manières de s'expliquer les choses en se passant de Dieu. Nous avons fait voir que ces suppositions n'aboutissent pas. Elles ne répondent point aux besoins de la pensée. Elles ne sauraient devenir le fondement d'une science qui rende également compte de tous les faits. Mais connaître n'est pas tout. L'honnête homme, qui rentre en lui-même sans se laisser éblouir par l'étalage des grands noms, reconnaît aussitôt que l'action vaut mieux que la science. Dès lors, une doctrine dont les conséquences sont immorales ne saurait être vraie. Nous avons déjà soumis le dualisme à cette épreuve. Appliquerons-nous le même critère au matérialisme et au panthéisme?

Il me semble, messieurs, qu'il n'en est pas besoin. — Non-seulement ces doctrines dépouillent la loi morale de toute sanction : elles lui refusent toute autorité légitime, car elles ne possèdent aucun moyen d'en expliquer ni la vérité ni l'existence. Il y a plus : pour se constituer elles sont contraintes de nier notre liberté. Nier la liberté de nos actions, nier la loi morale ou la ravaler au rang d'un pur phénomène, et cependant rester vertueux n'est pas impossible à l'individu, je le sais, mais alors la vertu n'est qu'une noble inconséquence. L'instinct et l'intérêt sont les seuls mobiles que nous laissent ces systèmes; l'instinct et l'intérêt sont les seuls piliers qu'ils laissent debout pour asseoir la société. Sur l'instinct et sur l'intérêt on ne peut fonder que l'anarchie et le despotisme. Ces considérations ont été trop souvent présentées pour qu'il soit à propos d'y insister. Une doctrine malfaisante devrait être tenue pour fausse, quelle qu'en fût la vraisemblance. Celles-ci, loin d'être évidentes, sont réfutées.

Dans ces premiers entretiens, nous avons parcouru tous les systèmes; aucun n'est resté debout. Le scepticisme l'emporte donc.

Mais comme il n'est permis d'embrasser le scepticisme qu'en désespoir de cause, nous retournerons à la religion populaire d'un Dieu personnel, et nous chercherons, dans une prochaine soirée, s'il n'existe pas quelques moyens de la compléter, de la corriger de telle sorte qu'elle résiste au contrôle des faits invoqués contre elle. Nous examinerons encore une fois s'il est réellement impossible d'expliquer ces faits en partant de l'idée de Dieu.

QUATRIÈME PARTIE

LE DIEU DE L'ÉVANGILE

SEPTIÈME LECTURE

Jusqu'ici nous n'avons fait que des ruines. Le dogme fondamental de la religion naturelle ou rationnelle nous a paru contredit par l'expérience. Alors nous nous sommes demandé quelles suppositions on pourrait faire en dehors de celle-là pour expliquer l'origine de ce monde. Ecartant la mythologie, nous avons parcouru le dualisme de Zoroastre et le dualisme des Grecs, l'atomisme et le système de la matière douée de forces, le panthéisme du progrès et le panthéisme de la substance. Toutes les solutions imaginables peuvent être

ramenées aux sept points de vue que je rappelle. Mais le dualisme, le matérialisme, le panthéisme ne valent pas la doctrine du Créateur, dont nous étions partis. Sans s'accorder mieux à l'expérience, ces systèmes contredisent la raison naturelle et choquent la conscience morale. Les principes qui sembleraient se plier le mieux aux phénomènes, le dualisme des forces et le panthéisme du progrès, sont précisément ceux auxquels la logique oppose l'interdiction la plus inexorable. Le premier, le manichéisme, écrit *deux* où la raison ne peut mettre qu'*un*. Le panthéisme du progrès ne pose ni un ni deux, mais *zéro*; il établit fièrement la maxime que tout naît de rien, et triomphe d'avoir porté au bon sens cette botte furibonde.

Pour nous, aussi longtemps que nous chercherons la vérité, nous voulons rester fidèle aux conditions de la vérité : entre la raison, l'expérience et la conscience morale, nous refusons absolument de choisir, parce que toutes trois possèdent des titres également irrécusables à notre confiance : ou nous trouverons un

moyen de concilier parfaitement leurs exigences, ou bien nous renoncerons à la partie, et nous céderons au scepticisme. Pour cette suprême démarche il sera toujours assez tôt. Le scepticisme n'est respectable, il n'est admissible qu'à la condition d'avoir tout fait pour lui résister.

Après un long circuit dans les ténèbres, nous nous retrouvons donc au point de départ de ces entretiens. Nous nous sentons obligé de compulser encore une fois le dossier de Dieu avant de prononcer contre lui une sentence définitive, si j'ose employer un tel langage, une condamnation qui serait la nôtre, si nous n'avions pas tout essayé pour nous éclairer.

Ici, messieurs, nous pouvons recueillir un enseignement. Ces conversations ont dû vous paraître ternes et fatigantes, mais vous n'en contesterez pas la bonne foi. J'ai présenté de mon mieux les thèses contradictoires et les raisons qui les appuient, j'ai toujours évité la déclamation. Certains arguments s'offraient d'eux-mêmes pour servir de thème à des amplifications éloquentes, je me suis borné à marquer leur place, sans y insister peut-être autant qu'ils

le méritaient. Je me suis fait un point d'honneur de vous dépeindre l'état de la raison humaine sur la question qui nous occupe, dans un tableau fort abrégé sans doute, et dépourvu d'éclat, mais impartial. Eh bien! quelle est la moralité de ce tableau? C'est, il me semble, que la raison n'a pas sujet de s'enorgueillir, ni de faire la précieuse, que les ricanements lui siéraient parfaitement mal, et que ce n'est pas elle en vérité, mais la frivolité seule ou l'ineptie qui, sur un examen superficiel ou sur l'autorité du préjugé, refuseront de consulter et d'approfondir une source d'informations quelle qu'elle soit.

Cela dit, retournons au théisme. Il est évidemment plus sain, plus aimable, plus fortifiant, plus avantageux que le panthéisme, le doute ou la pure négation. Le théisme est la philosophie du devoir et de la liberté : du devoir, puisqu'il formule en termes intelligibles la suprême aspiration de la conscience, il dit que le bien moral possède la force et l'autorité absolue, qu'il est le fond de toute réalité — de la liberté, justement parce qu'il donne une

sanction au devoir. Celui qui se sait lié par le devoir et qui croit à sa victoire, celui qui lit au fond de son cœur la parole d'un maître, d'un juge, d'un père et d'un vengeur, au besoin celui-là répondra toujours comme le faisait aux principaux de sa nation ce pêcheur du lac de Génézareth, Simon, surnommé Pierre : « Jugez vous-mêmes s'il n'est pas juste que nous obéissions à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Et ceci, vous le savez tous, messieurs, c'est la roche de la liberté ; toute autre constitution n'est que du sable.

L'impartialité dont je me vante ne doit pas dégénérer en affectation. Il faut en convenir pour rester sincère, mes préférences sont pour la croyance en Dieu, et je la maintiendrai s'il est possible. Mais cette opinion ne nous donne pas ce qu'on avait droit d'en attendre : elle ne rend intelligible ni le monde visible ni l'humanité ; elle semble tirer son origine du besoin qu'éprouve l'esprit, encore enfant, de tout modeler à son image ; et la formule dans laquelle elle se résume : personnalité infinie, est suspecte de contradiction.

Avant de discuter ces critiques en elles-mêmes, qu'il nous soit permis de jeter un coup d'œil sur l'histoire de l'idée de Dieu. C'est, je crois, la marche conseillée par la science moderne.

Le monothéisme ne s'est pas présenté comme une conquête de la raison humaine ; il figure d'abord dans l'histoire à titre de religion révélée d'en haut. Le christianisme et l'islam, symboles de nos civilisations occidentales, se rattachent l'un et l'autre aux institutions de Moïse, lequel s'est donné comme un prophète inspiré, dépositaire des révélations antérieures. Je ne sais si Platon a connu Moïse, j'admire seulement l'assurance des héllénistes qui se croient autorisés à le nier. Que Moïse ait devancé Platon, c'est ce que personne n'a contesté jusqu'ici. Le monothéisme des nations modernes procède de Moïse au moins autant que de Platon, dont les opinions sont d'ailleurs bien moins claires et bien moins précises. Au surplus, Moïse ou Platon, il n'importe. Ceci du moins est certain, et c'est où j'en voulais venir : Tous les hommes, sans exception, qui professent

aujourd'hui la doctrine de Dieu, l'ont reçue par tradition. Les seules différences qu'on puisse établir entre eux, c'est que les uns ont reçu cette tradition sans la contrôler, de parents ou d'instituteurs qui ne l'avaient point non plus contrôlée, tandis qu'un très petit nombre en a fait l'objet d'un examen personnel, et qu'une dernière fraction reçoit de la bouche de ceux-ci les thèses et parfois les preuves : ce sont les brebis du troupeau philosophique.

Notre Europe a reçu le monothéisme sous la forme chrétienne. Les évangiles renferment l'enseignement d'un homme qui se disait aussi inspiré de Dieu. Ses disciples immédiats ont assuré qu'il était ressuscité et qu'ils l'ont vu monter au ciel ; ils l'ont désigné sous les noms de Verbe de Dieu et de Fils de Dieu. Une tradition consignée dans des documents fort anciens, que l'Eglise fait remonter jusqu'à ces premiers disciples, affirme que peu de jours après l'ascension de leur maître, ils reçurent une inspiration particulière. Sous l'influence de cette inspiration, s'il faut en croire les écrits signés de leurs noms, les apôtres ont compris

les allusions que Jésus-Christ avait répandues dans ses entretiens relativement à la mort qu'il devait subir. Ils ont enseigné que cette mort était, pour l'humanité, d'une souveraine importance, puisqu'elle apportait à tous ceux qui voudraient l'accepter ainsi, le pardon de leurs péchés et la puissance de vaincre le péché. Ces doctrines étranges ont trouvé créance à l'époque des empereurs romains, qui ont essayé à plusieurs reprises de les éteindre dans le sang, et qui ont fini par s'y soumettre. Ainsi l'apparence du monde a été changée en assez peu de temps.

Les hommes les plus intelligents de l'Eglise des premiers siècles ont beaucoup refléchi pour répondre aux objections bien naturelles des Juifs et des païens, et pour se rendre compte eux-mêmes de l'enchaînement des faits évangéliques, en précisant la portée des enseignements du Christ et des premiers apôtres. Ces recherches ont produit des interprétations dont quelques-unes, approuvées par les conciles des pasteurs, ont formé par leur assemblage le système des dogmes chrétiens.

Au XVIe siècle, quelques docteurs ont repris ce travail, ils ont simplifié, corrigé, complété la doctrine pour la mettre d'accord avec ce qu'ils pensaient être le sens littéral des écrits réputés canoniques par l'Eglise universelle. Leurs opinions ont formé les symboles de la Réforme.

C'est dans l'Eglise chrétienne que nos ancêtres à tous, catholiques ou protestants de naissance, ont reçu la foi en Dieu qu'ils nous ont transmise et que nous discutons aujourd'hui; c'est de l'Eglise chrétienne que nous la tenons tous, sans exception, croyants et rationalistes. Locke et Voltaire, Wolf et Rousseau, M. Cousin, M. Simon, M. Disdier, tous sont disciples de l'Eglise. Qu'ils fussent arrivés précisément aux opinions qu'ils ont soutenues s'ils n'étaient pas nés au sein de la civilisation chrétienne, c'est ce que peu de gens tiendront sérieusement pour probable, c'est ce que nul ne saurait prouver; en fait ils y sont nés, ils en ont subi l'influence. Ils ont fait un départ dans l'enseignement de l'Eglise tel qu'ils l'ont reçu personnellement, peut-être authentique, peut-

être altéré ; ils en ont conservé ce qui leur paraissait certain ou du moins plausible, ils ont écarté ce qui leur semblait absurde ou dangereux. Comme ils étaient philosophes, ils ont cherché les preuves de leurs croyances, mais les problèmes leur ont été suggérés par la tradition. Les disciples mêmes de ces penseurs sont donc encore disciples de l'Eglise chrétienne. L'Eglise chrétienne est le canal par lequel nous avons tous reçu la connaissance de Dieu. Notre position à cet égard est la même, soit que nous adhérions à tous ses dogmes, soit que nous tenions Jésus-Christ pour un simple homme inspiré de Dieu d'une façon particulière, comme ceux auxquels on a donné le nom de Sociniens, soit enfin que, rejetant toute idée d'une intervention directe de Dieu dans l'histoire, nous envisagions la doctrine chrétienne comme une agglomération de fictions historiques et de suppositions métaphysiques élaborée dans le cours des siècles, et rattachée accidentellement au souvenir des prédications remarquables d'un jeune enthousiaste, qui avait cru posséder une mission particulière pour le relè-

vement de son peuple. Enfin, le christianisme ne dût-il son origine après tout qu'au succès d'une criminelle imposture, historiquement le fait reste incontestable, le monothéisme de nos jours n'en est qu'une modification. Christianisme épuré, diront les uns, lambeau du christianisme, suivant les autres, il n'est pas moins certain que le théisme moderne a pour origine la prédication de la croix.

Je voudrais rapprocher le rameau de la mère-branche : c'est une entreprise assez naturelle, ce me semble, et qu'il ne faut pas se hâter de déclarer sans intérêt, un tel dédain trahirait quelque passion.

Je sais bien que le christianisme est une de ces choses qu'il est difficile de considérer avec calme et sans parti pris. Son prodigieux succès, la douce figure de son fondateur excitent une prévention favorable. Les crimes commis en son nom, l'autorité que ses prêtres affectent encore nous courroucent et nous indignent ; mais il faut imposer silence à toutes ces voix, pour ne chercher que la vérité.

En comparant ce christianisme épuré, rai-

sonné, peut-être appauvri, que l'on nomme aujourd'hui théisme rationnel, spiritualisme ou religion naturelle, avec la doctrine de l'Evangile, j'écarte formellement toute opinion préconçue sur la nature et l'origine de celui-ci. Le christianisme n'est donc ici, veuillez tous y consentir, qu'un ensemble de solutions. Je le prends sur le pied d'un simple système philosophique et, le confrontant avec le rationalisme qui en est sorti, je demande lequel des deux nous donne la meilleure explication des phénomènes. On a souvent insisté sur la convenance de simplifier le christianisme, peut-être, si l'on daignait y regarder, la nécessité de compléter la religion naturelle ne se ferait-elle pas moins sentir; ou plutôt, messieurs, cette nécessité nous l'avons déjà reconnue. Le christianisme original nous fournit-il ces compléments indispensables ? Voilà proprement la question que je veux traiter.

On pourrait en soulever une autre, et demander si j'ai le droit de prendre une religion positive sur ce pied-là. Mais un tel scrupule n'est admissible que de la part des orthodoxes,

avec lesquels je n'ai point affaire en ce moment. Si les rationalistes, qui ne voient réellement dans le christianisme qu'un système déguisé, pensaient s'en armer pour étouffer la discussion sous une manière de question préalable, ils s'exposeraient au reproche de n'être qu'un parti, et un parti.... trop défiant de ses propres forces. Eh quoi! le christianisme n'est qu'un ensemble d'opinions humaines, et vous ne voudriez pas qu'on les examinât! Vous seriez des philosophes et vous invoqueriez la chose jugée! Ou bien le christianisme serait-il peut-être trop obscur pour mériter un coup d'œil sérieux? vous suffira-t-il aussi de dire avec M. Renan : « Les pays et les classes où l'on y croit sont d'importance secondaire? » Nous avons répondu d'avance à ces politiques dédains, en rappelant soit le rapport historique du rationalisme et de l'Evangile, soit la position peu digne d'envie où le rationalisme se trouve vis-à-vis des faits.

Reprenons les principales objections qu'on a faites au théisme, en réservant pour la fin celles qui réclament le plus long examen.

Le Dieu personnel n'est qu'un homme idéalisé. — Moïse semble se porter au-devant de cette critique en disant que Dieu créa l'homme à son image. Les livres chrétiens creusent profondément cette trace, en enseignant tout ensemble la divinité de Jésus-Christ et sa parfaite humanité. « Celui qui me connaît, connaît le Père. » — « Christ est votre chef, vous êtes ses membres. »

La distinction de deux natures en Christ n'est qu'une supposition de théologiens pour accorder ces déclarations avec leurs propres théories. Suivant l'esprit du christianisme tout entier, « Christ est le seul homme vraiment naturel, c'est-à-dire l'homme tel qu'il devait être dans le plan d'amour du Créateur, » comme le dit excellemment M. Naville au cinquième de ses *Discours sur la vie éternelle*. Il est l'homme véritable, et cependant il est Dieu, non dans le sens d'une définition métaphysique, mais dans le sens positif, pratique, incontestable qu'il est offert à notre adoration. Ainsi l'Evangile nous conduit par sa doctrine centrale à reconnaître une communauté de nature entre l'homme et

Dieu. Qui pourrait le lui reprocher ? Ce n'est pas l'auteur des *Etudes d'histoire religieuse*, qui prétend pour son propre compte aux droits de Fils de Dieu ; ce n'est pas l'école hégelienne, qui cherche le divin par excellence dans l'art et dans la philosophie, dans les créations de l'esprit humain. Tout ce panthéisme n'est qu'un côté de l'idée chrétienne, séparé de l'élément moral qui le vivifie, et défiguré par l'abstraction. Il faut bien, si l'on veut échapper à l'athéisme le plus stupide, reconnaître avec St. Paul que l'homme est de race divine, et, par une juste réciproque, humaniser la divinité. Seul en effet parmi les êtres particuliers, l'homme transforme volontairement le milieu de son existence et se transforme lui-même, l'homme est créateur. Cependant il est créé. L'humanité visible a commencé. Nous suivons les traces d'un progrès dans la nature jusqu'à la venue de l'homme ; plus tard, le progrès continue dans l'humanité, par l'humanité. L'homme travaille ainsi dans le plan de la création ; il est créateur, je le répète. S'il est créé, comme il paraît, puisque de fait il a com-

mencé, il faut bien confesser que cette créature créatrice est l'image de son auteur, et qu'elle peut concevoir Dieu comme son modèle. Le christianisme est sans reproche, puisqu'il accepte franchement toutes ces données et qu'il en tire les conséquences. L'accusation d'anthropomorphisme ne pèse que sur le déisme abstrait, qui l'a suggérée en séparant Dieu de l'homme autant qu'il lui était possible, et particulièrement en repoussant comme une doctrine impie la divinité de Jésus-Christ. Le déisme ne veut pas qu'il y ait rien de commun entre le Créateur et la créature morale ; en lui faisant voir qu'il a pourtant composé l'idée de son Dieu de traits fournis par cette dernière, on manifeste son inconséquence ; les chrétiens ne sont point atteints par ce coup. Pour les convaincre d'erreur, il ne suffit pas d'analyser suivant quels procédés s'est élaborée la notion d'une personnalité infinie ; il faudrait établir directement que cette notion n'en est pas une, que l'esprit est incapable de l'effectuer.

Ceci, c'est une critique de métaphysicien, que les littérateurs commencent à répéter. J'en ai

déjà dit ma pensée. L'appareil de cette métaphysique ne va jamais, sous quelques obscurités qu'elle se voile, qu'à décrire les conditions auxquelles l'homme individuel acquiert et possède la conscience de lui-même ; il ne saurait établir directement que ces conditions soient universelles. Si des considérations d'un autre ordre nous amènent à reconnaître qu'il faut chercher le principe et la cause des êtres particuliers dans une personnalité suprême, seule capable de rendre intelligibles leur nature intime et leurs destinées, l'impossibilité de comprendre cette personnalité suprême ne saurait être invoquée contre une telle nécessité. Affirmer que l'être absolu ne peut pas se connaître lui-même et prétendre qu'il ne saurait exister, c'est la même chose. On n'établit pas une thèse pareille à si bon marché.

Mais le christianisme n'en est pas réduit à ces fins de non-recevoir. Il contient les prémisses d'une métaphysique positive, élaborée durant tous les siècles de l'Eglise, qui tend à établir directement que l'être absolu peut exister et se connaître, en faisant pressentir com-

ment il existe et comment il se connaît. Le résultat de cet ensemble de travaux est désigné dans nos symboles sous le nom de Trinité de Dieu. Les panthéistes laborieux qui ont écrit pour un public patient et méditatif, se sont appuyés sur ces travaux théologiques et les ont exaltés, afin d'en mieux défigurer l'intention. Les incrédules de nos jours et de nos contrées se bornent à les décrier : méthode bien plus facile à suivre et pour le moins aussi fructueuse. Pour arme, ils ont les apparences d'un bon sens superficiel, et des plaisanteries transmises d'âge en âge sans rien perdre de leur agrément ; ils ont pour complices la frivolité des indifférents, la pusillanimité des chrétiens de nos jours, et la paresse d'esprit des uns et des autres.

L'Eglise, en effet, oublie les œuvres de la pensée chrétienne et les redoute. Chercher à comprendre ce qu'on a cru, semblait un devoir aux chrétiens du XII[e] siècle, et paraît à ceux du XIX[e] une suggestion du tentateur. D'un bord à l'autre, on s'entend parfaitement pour la proscription de la pensée. Les incrédules sont ici dans leur rôle, et, s'ils s'appellent phi-

losophes, la comédie est du meilleur goût.... pour les croyants qui les imitent, ils me semblent être dupes d'une illusion qu'un regard jeté sur la société devrait dissiper. Comment prouver à notre siècle que les faits du christianisme se sont réellement passés, sans en montrer d'abord la convenance et sans en marquer la signification? N'est-il pas clair que la force des preuves purement historiques de leur vérité n'est plus aujourd'hui ce qu'elle était pour les contemporains des événements, et qu'elle tend à diminuer à mesure que nous avançons dans le cours des âges? N'est-il pas naturel de penser, en revanche, que le sens du christianisme doit se révéler de plus en plus, à mesure que les expériences chrétiennes s'accumulent, que le champ des interprétations se resserre par la critique, et que l'horizon de la pensée s'élargit? Si l'on ne réussit pas à rendre sensible la raison profonde du christianisme, personne ne voudra plus en admettre la réalité: cette conviction s'enracine en moi de plus en plus; elle est, si j'ose parler ainsi, ma constante et mon unique inspiratrice. Je ne crains

donc point de pousser au fond des choses; mais je ne sais comment résumer ici des idées pour qui les termes me manquent, parce que je n'en saisis que les bords. J'essaierai pourtant.

Avec Aristote et Platon, avec Spinosa même, avec la raison, la philosophie chrétienne part de ce point, que l'univers ne sort pas de rien; mais qu'en principe, il faut statuer l'être infini, l'être parfait. Spinosa ne dit que l'être *infini*, la raison dit l'être *parfait*. L'être, pour l'esprit, c'est la force, c'est la vie, c'est l'esprit lui-même. La philosophie chrétienne affirme l'esprit infini. Comment concevoir l'esprit infini? tel est le problème. — Nous ne connaissons les forces que par leurs effets. Si nous cherchons à nous faire une idée de la force, nous en trouvons le type dans notre propre énergie, dans notre volonté. L'esprit infini, l'être infini est pure volonté. Mais une pure volonté, sans application, sans objet, ne se connaîtrait pas elle-même, et nous, nous ne saurions la concevoir. Si nous essayons toutefois de fixer cette conception imparfaite, de nous identifier

par la pensée à la pure énergie d'un vouloir infini, sans aucun objet; nous ne pourrons nous figurer qu'un malaise excessif, un sombre courroux, un feu dévorant. Vouloir sans objet, sans savoir ce que l'on veut, sans savoir où se prendre; c'est le malaise : il s'agit ici d'élever cette notion de malaise à l'absolu; assurément si nous y parvenons, l'idée à laquelle nous arriverons ne sera point identique à celle de l'être parfait. La volonté absolue n'est donc pas sans objet, et cependant elle est l'absolu, l'infini : que dirons-nous ? — Qu'elle se donne son objet elle-même : elle se saisit, elle se possède, elle se connaît. Elle se connaît par son acte propre, c'est-à-dire qu'elle produit une image d'elle-même; et, comme elle est la puissance absolue, elle produit une image parfaite; c'est-à-dire une image aussi réelle que le foyer dont elle émane. Ainsi l'image est puissance, elle est vie, elle est volonté, elle est esprit. Le Fils se contemple et se possède dans le Père, comme le Père se contemple et se possède dans le Fils. Ils se comprennent et ils se veulent, ils ne sont qu'une volonté, la

volonté de la perfection; qu'un esprit, l'Esprit de sainteté, l'amour absolu; et dans cette production éternelle de soi-même, qui est l'essence de la vie divine, le feu se change incessamment en lumière, la souffrance en joie, et le courroux en amour.

Quelque chose d'analogue se passe en nous-mêmes. Nous sommes mécontents, irrités, aussi longtemps que notre volonté ne s'est pas satisfaite en produisant son image. Nous ne savons ce que nous voulons, ou plus exactement, nous voulons sans objet. Et pourtant il faut traverser cet état pour arriver à toute conception féconde. Dans la règle, nous possédons notre vouloir, nous savons ce que nous voulons, et c'est par un effort de la volonté même que nous arrivons à le savoir, à le posséder. Dans la règle, nous jugeons notre vouloir et nous l'approuvons, c'est-à-dire que nous voulons notre vouloir. Ces réduplications sont essentielles à la vie ; la personnalité vivante n'est rien moins qu'une unité abstraite; elle repose sur l'union de puissances réelles, dont le jeu devient sensible à la conscience. Eh bien,

oui ! l'intuition que nous avons de notre propre esprit est le miroir dans lequel nous pouvons entrevoir l'esprit divin. Seulement, pour reconnaître la raison profonde enveloppée dans les symboles chrétiens, il faut comprendre que l'image que nous nous faisons de nous-mêmes n'est qu'une ombre, pour ainsi dire, parce que nous sommes des créatures qui existons dans nos limites, indépendamment de notre volonté, non par notre fait, mais par un fait antérieur et supérieur à nous; tandis que l'image que Dieu se fait de lui-même est une réalité lumineuse et vivante, parce que Dieu n'existe que par son action même, qui est précisément la production de cette image. Tout ceci deviendra clair aux esprits accoutumés à rentrer en eux-mêmes pour s'y contempler sans paroles. Il serait inutile d'insister; j'en ai dit assez.

L'impossibilité qu'on a cru trouver dans l'idée d'une personnalité infinie n'existe pas aux yeux des penseurs chrétiens. Ils ne sauraient admettre ni que l'être absolu soit condamné par l'infinité même de son essence à s'ignorer éternellement, comme on l'affirme

aujourd'hui; ni que (suivant l'estime d'un panthéisme plus mitigé), il ait besoin de la production des êtres finis pour se connaître. L'infini réel, dont notre idéal n'est qu'une pâle image, le seul commencement possible de la pensée, c'est l'être parfait, c'est l'amour absolu, qui se réalise éternellement dans la production, dans la possession, dans la dilection de l'absolument aimable; c'est la plénitude absolue, tout ce qu'il y a de plus contraire à l'abstraction de l'infini, qui n'est véritablement que le vide absolu, le néant et le mensonge! Le nom d'être infini exprime fort mal l'essence divine, l'infini qui n'est que cela est un faux infini; l'infini véritable, c'est la personnalité absolue, qui se possède, qui se comprend, qui se limite par conséquent elle-même, et qui, séparant ainsi de soi l'infini des possibles, trouve dans cette limitation libre et triomphante le temps et l'espace où projeter l'immensité des mondes. Substance universelle et cause absolue, Dieu nous distingue de lui-même pour nous aimer et pour être aimé de nous. Si l'on donne un sens aux formules

trinitaires, il ne saurait être que celui-ci : La personnalité absolue se dégageant éternellement de la substance infinie. L'énergie absolue se produisant éternellement comme Dieu, comme amour, et distinguant de lui-même, pour servir de théâtre à la surabondance de cet amour, l'étoffe inépuisable des créations.

C'est ainsi que la philosophie chrétienne élèverait l'inévitable anthropomorphisme à ses proportions légitimes. Elle corrigerait de son abstraction le théisme soi-disant rationnel, et le mettrait au-dessus des critiques auxquelles il est en butte du côté de la pensée *a priori*. A vrai dire, celles-ci ne sont pas excessivement redoutables. Du jour où la raison s'est éveillée dans l'humanité, elle est entrée dans le courant que nous venons de suivre un moment; et nous trouverions le germe de ces pensées chez les Juifs et chez les Grecs, longtemps avant l'époque de Jésus-Christ.

HUITIÈME LECTURE

Nous avons vu hier que l'impossibilité logique de concevoir une personnalité absolue n'a rien de réel. Sollicité par le désir de justifier les croyances chrétiennes, l'esprit spéculatif s'est replongé à la source de toute philosophie, dans l'intuition de sa propre activité, et poursuivant des lignes dès longtemps ébauchées, il nous montre comment la personnalité absolue se dégage éternellement de la puissance infinie par la conscience qu'elle en obtient, par la conscience de sa puissance et de sa liberté. Indépendamment du christianisme his-

torique, le théisme purement rationnel peut mettre à profit ces travaux, et il commence effectivement à le faire en Allemagne.

Je passe aux objections que suggère l'expérience contre l'idée de considérer le monde comme l'œuvre d'un esprit parfait : C'est l'imperfection de la nature, c'est le mal dans l'humanité, c'est l'universalité, la solidarité, la nécessité de ce mal. Le rationalisme n'a pas de réponse sérieuse à ces objections, vous pourrez aisément vous en convaincre. Il est réduit à fermer les yeux sur les faits ou sur leur portée.

Il n'en est pas de même de cet Evangile que le rationalisme a la prétention de simplifier. Le christianisme saisit avec une fidélité parfaite les éléments complexes, discordants du fait universel; et pour comprendre le monde où nous vivons, pour donner à l'éternel problème une solution complète, il suffit d'accorder ensemble les données mêmes de la foi; il suffit de comprendre l'Evangile dans son organisme, dans sa vivante unité. Cette solution ne sera qu'une hypothèse, j'y consens, je ne prétends

aucune autorité ; mais avant de vous laisser arrêter par un mot, demandez-vous d'abord s'il est possible qu'une solution se produise autrement que sous la forme d'une hypothèse, puis si vous en trouverez deux qui satisfassent également à ces trois critères : la raison, la conscience morale, l'expérience.

Nous parlerons d'abord de l'humanité, puis de la nature.

Pour l'humanité, voici la question. Si l'homme est l'ouvrage d'un Dieu qui a pour but le bien parfait de ses créatures, comment se fait-il qu'il soit méchant et malheureux, que ses progrès en tous genres soient si lents et qu'il les paie si cher ? Enfin et surtout, malgré la liberté qui fait notre gloire et qui nous juge, comment arrive-t-il que nul de nous ne puisse s'empêcher de participer au mal, soit involontairement, soit même par sa volonté ?

Dans un langage que l'on peut prendre assez indifféremment comme un naïf symbole ou comme le fidèle récit du fait extérieur, la Bible répond : « Les premiers hommes ont été créés libres de faire le bien ou le mal, c'est-à-dire

d'obéir à Dieu ou de lui refuser leur obéissance. Ils ont failli à l'épreuve, et par cette première détermination qu'ils se sont donnée, ils ont corrompu leur nature, affaibli leur liberté, pour eux-mêmes et pour leurs descendants, dans la plus lointaine postérité. Ils subissent la peine du péché, la souffrance, la mort et surtout la nécessité de pécher toujours. » Le Livre ajoute à cette condamnation la promesse d'une future délivrance. Plus loin, il raconte qu'effectivement, dans la suite des temps, il est né un homme pur de péché, qui est mort volontairement pour affranchir ses frères de la condamnation, et qui délivre du joug du péché ceux qui croient à la vertu de cette expiation.

Ces récits sont étranges, il faut l'avouer. Aux yeux du rationalisme, ils sont absurdes et parfaitement contraires aux notions de la justice et de la bonté divines. — C'est possible; nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut penser de ces reproches, qui sont fort graves. En attendant, veuillez au moins convenir que la solution chrétienne tient un compte sévère des données de fait. Universalité de la corruption,

universalité de la souffrance, solidarité des hommes entre eux dans le bien et dans le mal, progrès, tels sont bien, ce me semble, les éléments essentiels du phénomène à expliquer.

Que le progrès se présente ici comme un relèvement, comme une restauration graduelle, c'est une supériorité manifeste du christianisme aux yeux de la raison; car, dans le point de vue opposé, il est impossible de dire pourquoi le Créateur parfait n'a pas établi l'humanité dans le bien dès l'origine. Le spiritualisme est réduit à ignorer cette question si naturelle. S'il s'avisait par mégarde de répondre que le progrès est lui-même le bien, il serait immédiatement, irrémissiblement contraint par la logique de statuer le progrès en Dieu, c'est-à-dire de se transformer, de s'anéantir.

Que l'origine du mal soit attribuée à la liberté de la créature et non pas à la causalité divine (comme le font tous les déistes, qui s'empressent d'identifier le mal avec le fini); c'est encore un considérable avantage, car toute théorie pareille aboutit inévitablement à nier la réalité du mal, et par conséquent la

réalité de l'ordre moral. Si le mal est nécessaire, il n'est pas, la distinction du bien et du mal ne saurait conserver qu'une valeur purement phénoménale : cela devrait sauter aux yeux, et pourtant j'y veux insister. Nous avons dit que la croyance en Dieu se fonde essentiellement sur les besoins de la raison. J'essaierai d'établir que le christianisme est le seul moyen d'accorder la raison et l'expérience. Mais pour qu'une démonstration de ce genre réussisse à convaincre, une condition est indispensable, c'est que la raison déploie réellement son activité. Et cette condition n'est pas toujours remplie, il s'en faut bien. Ce qui manque le plus aux intelligences de notre époque, c'est précisément la raison; je veux dire la puissance de l'idéal, le sentiment et le besoin de la perfection. L'identité du réel et de l'idéal, du bien et de la vérité, la nécessité que le bien soit, voilà l'axiome des axiomes, voilà la vérité première sans laquelle tout dans le domaine de la pensée n'est qu'arbitraire, hypothèse, impuissance et confusion.

Cet axiome s'est obscurci.

Nous sommes tellement esclaves de l'habitude, qu'elle exerce son despotisme jusque sur la manière dont nous envisageons les questions les plus générales et les plus élevées. De là vient en partie la répugnance qu'éprouvent à considérer sérieusement le christianisme les générations qui l'ont abandonné. Le premier point que le christianisme demande, c'est qu'on reconnaisse que l'ordre présent du monde est accidentel, irrationnel. Cette proposition, qui me paraît d'une évidence élémentaire, soulève pourtant les plus vives contradictions. On veut au contraire expliquer le monde en établissant qu'il est tel qu'il doit être, on en fait même une condition préliminaire à toute solution philosophique. De là vient cette théorie si populaire, si raisonnable en apparence, en vérité si déraisonnable, lorsqu'on prend le mot raison dans son vrai sens, théorie que Leibnitz a présentée dans un langage chrétien, et qui est devenue le cheval de bataille des déistes : le mal moral est une conséquence inévitable de l'imperfection des êtres finis. Moi-même, je suis allé jusqu'aux dernières limites de ce qu'on

peut accorder à ce point de vue en disant dans une lecture précédente : « La nature étant donnée, la liberté étant donnée, l'histoire a dû produire quelque chose de semblable à ce que nous observons[1]. » Je ne retire pourtant pas le mot : avec la nature que nous connaissons, avec la liberté que nous trouvons en nous, avec nos penchants, nos lumières si bornées, avec l'influence que nous exerçons les uns sur les autres, le mal devait se produire bientôt, et une fois introduit, il devait s'étendre.

Le plus grand nombre, ayant compris cela, s'en contente. Les esprits un peu plus élevés ajoutent: l'homme a été créé imparfait, mais perfectible ; le mal n'est qu'un ralentissement inévitable du progrès. On conçoit cette solution dans la théorie du Dieu-progrès, c'est-à-dire dans l'athéisme ; on l'admirerait dans la bouche du rationalisme qui croit en Dieu, si l'on ne savait que ce rationalisme raisonne comme les sceptiques cherchent.

De ce fait que l'influence réciproque, la

[1] Quatrième lecture, pag. 97.

solidarité conduit à la nécessité universelle de la corruption, dans une société d'êtres imparfaits, cherchant leur voie au milieu des tentations de ce monde, ne faudrait-il pas bien plutôt, lorsqu'on a posé d'abord l'existence d'un Dieu parfait, conclure que la créature morale n'était pas originairement multiple dans le sens où nous la trouvons, que la disposition première de ses facultés n'était pas aussi désavantageuse, que ses rapports avec la nature étaient différents? Ces suppositions, pour aventureuses qu'elles paraissent, ne sont-elles pas préférables à l'opinion que le mal était inévitablement impliqué dans le plan du Créateur, qu'il était prévu et voulu, ce qui revient à cette absurde contradiction : « Ce qui ne doit pas être, doit être, » ou bien, en supprimant les termes qui s'éliminent : « Il n'y a point de mal. Le mal n'est qu'une illusion ; la conscience morale est un mensonge ; l'ordre moral n'est pas l'expression de la volonté absolue ; Dieu n'est pas Dieu. »

Le théisme sans le christianisme, le théisme sans la chute est d'une inconcevable platitude.

Dans la pratique, cette platitude s'appelle la frivolité, qui n'est qu'une autre forme de la contradiction. Pour pouvoir admettre que le train du monde est tel que Dieu l'a voulu, il faut, avec Leibnitz, atténuer l'importance du mal moral, il faut rabaisser la loi du devoir, il faut dire avec une sagesse banale, que Dieu, qui connaît notre faiblesse, ne demande pas tant de nous; c'est-à-dire qu'il ne demande pas autant que notre propre conscience, que dis-je ! pas autant que n'en font réellement, sans réussir à se contenter eux-mêmes, ceux qui cherchent à lui plaire. Limpide sagesse, qui a trouvé son expression poétique dans ce distique célèbre :

> L'excès en tout est un défaut,
> Faut d'la vertu, pas trop n'en faut.

Et encore, malgré tout cela, le spiritualisme philosophique, selon lequel chaque individu doit être spécialement l'objet de la Providence divine, n'explique pas encore comment la volonté parfaite de Dieu peut s'exprimer dans un ordre de choses où nous payons pour les autres, où nous sommes tous, inévitablement, cor-

rompus les uns par les autres. Nous attendons qu'il nie le fait ou qu'il en rende compte.

Cette *Théodicée* selon laquelle le mal moral est inséparable de la forme finie et de l'existence créée, elle est également injurieuse envers Dieu et envers l'homme : elle réduit le Tout-Puissant à faire ce qu'il ne saurait vouloir; elle dément l'idéal de sainteté que nous portons dans notre cœur et que nous trouvons, une fois au moins, réalisé dans l'histoire. Elle est contraire aux données premières d'un esprit vraiment religieux, et ne se concilie qu'avec un système de nécessité universelle, suffisant peut-être aux besoins d'un naturaliste ou d'un géomètre chez qui l'intérêt intellectuel l'emporterait infiniment sur celui des choses morales; mais elle reste incompatible avec toute moralité chez celui qui agit. Forcément ce système suppose l'indifférence morale, et forcément il doit la produire, car l'équation qu'il pose fait évanouir l'ordre moral. Que des écrivains pleins de cœur, comme MM. Adolphe Franck et Jules Simon, par exemple, puissent rester embourbés dans ces *traditions* antipa-

thiques à leur nature, c'est l'effet d'une inexplicable fascination.

Mais nous n'avons pas encore abordé les objections principales du rationalisme sérieux contre l'Evangile. Je commence par les reproduire : Il est contraire à la justice divine de condamner les générations à venir pour la faute de leurs ancêtres, de tenir l'innocent pour coupable et le coupable pour innocent. Ainsi les dogmes de la chute et de la rédemption sont incompatibles avec la notion de Dieu.

Vous observerez ici, messieurs, que le christianisme reconnaît en Dieu la justice et la bonté aussi bien que le théisme soi-disant rationnel. Le christianisme est donc accusé de se contredire. Il ne saurait admettre cette imputation. Dès lors, s'il existe une interprétation des dogmes chrétiens qui les concilie entre eux, cette interprétation sera la bonne au point de vue de la foi. En outre, elle réfuterait l'objection que je viens de rappeler; c'est-à-dire que, réconciliant l'expérience avec l'idée de Dieu,

avec la raison, elle fournirait au rationalisme l'appui faute duquel il s'est écroulé.

Cette interprétation n'est pas bien difficile à trouver. Si le plus grand nombre des théologiens ne s'y est pas encore rangé, c'est que de tout temps, malheureusement, on s'est attaché plutôt à concilier l'Evangile avec des opinions préconçues qu'à l'expliquer par lui-même.

La difficulté que nous avons soulevée est insoluble, aussi longtemps que l'on se borne à considérer les hommes individuels comme des êtres complets, ayant chacun leur fin en eux-mêmes. Sur le terrain de la pensée, le christianisme est radicalement inconciliable avec le point de vue qui fait de l'humanité une collection. Si l'on est réduit à convenir qu'effectivement l'un est puni pour la faute de l'autre, et si l'on ne peut échapper aux objections qu'en se rejetant sur les décrets d'une insondable sagesse, ou bien en expliquant l'altération originelle comme une nécessité physique, il n'est aucun moyen de répondre aux réclamations de la conscience. On nous dit que Dieu est bon, qu'il est juste, et en même temps on lui attri-

bue une conduite que nous désignerions par de tout autres noms que les noms de bonté et de justice, lorsque nous la rencontrerions chez un de nos semblables. On lui attribue une conduite que le christianisme lui-même nous interdit d'imiter. Ni l'esprit, ni le cœur ne sauraient supporter une contradiction pareille. En vain l'on allèguera que la chute est une tradition universelle, en vain on constatera qu'elle rend compte de l'état des faits infiniment mieux que toute autre supposition. Si la condamnation de l'un pour la faute de l'autre n'était pas une simple apparence; si c'était le dernier mot, si le dogme était inconciliable avec la conscience, si l'on ne pouvait pas rendre la justice de Dieu manifeste, si l'on en était réduit à mutiler la discussion et à chercher des faux-fuyants pour sauver les apparences, franchement je croirais que la cause du christianisme est perdue.

Mais il n'en est rien. Cette objection si menaçante disparaît complétement du moment où, sans méconnaître la valeur positive de chaque individu et la spécialité de ses destinées,

on fait prédominer l'idée de l'unité humaine. C'est l'humanité qui s'est déterminée au mal par son acte; c'est l'humanité qui porte le poids de son propre péché, c'est l'humanité qui l'expie; c'est l'humanité qui est reçue en grâce.

Cette doctrine est la seule chrétienne. Puisque la justice divine est un article de foi, et que cependant nous avons tous été condamnés en Adam, pour recevoir tous le pardon en Jésus-Christ; il est évident que Dieu nous voyait tous en Adam, et nous voit tous en Jésus-Christ. Tel est aussi le langage uniforme des théologiens. — Mais Dieu voit ce qui est, ou plutôt ce qui est, c'est ce que Dieu voit. Statuer en Dieu, l'être parfait et tout puissant, des fictions, signes d'imperfection et de faiblesse, serait le fait d'un anthropomorphisme trop grossier. Dire que Dieu voit l'humanité tout entière en Adam et en Jésus-Christ, c'est dire que l'humanité est réellement tout entière en Adam et tout entière en Jésus-Christ; c'est dire que l'Homme est *un*. Dès lors l'objection tirée de la justice divine s'évanouit complétement.

Cette doctrine est la seule chrétienne; elle

est aussi la seule philosophique, c'est la seule manière de concevoir l'humanité qui s'accorde avec la raison, avec l'expérience, et enfin avec la conscience morale sérieusement interrogée. Celui qui voit dans les individus autant d'essences séparées, n'a pas regardé au delà des premières apparences. Ce nominalisme, cet atomisme, cet individualisme du prétendu sens commun est contraire à la raison ; car nous reconnaissons tous évidemment que les individus se déterminent les uns les autres ; or la raison ne saurait concevoir l'influence réciproque sans lui donner l'unité pour base. Les multiples qui sont condition les uns des autres ne sont que relativement multiples, ils sont essentiellement un. — Cet atomisme est contraire à l'expérience tout entière, depuis la distinction des sexes, qui nous montre que nul individu n'est complet, depuis les lois de la naissance et de la mort naturelles, jusqu'à la solidarité historique qui enchaîne les peuples et les générations. — Il est démenti par la conscience morale. J'attire votre attention sur ce point, qui est fort évident en lui-même. Mais le préjugé

nominaliste est si universel, si puissant, il trouve de tels appuis dans l'empire qu'exercent sur nous les apparences sensibles, qu'il faut quelque effort d'esprit pour le déraciner.

Si l'individu formait un tout par lui-même, il aurait nécessairement sa fin en lui-même. Il n'en va point ainsi : la loi supérieure, c'est la loi de la charité, qui nous fait vivre les uns par les autres et pour les autres. La charité tend à l'unité, et si les aspirations de la charité étaient pleinement réalisées, l'unité morale serait constituée par la liberté. Nul être, cependant, ne saurait avoir reçu d'autre loi que celle d'accomplir son essence, de devenir en fait ce qu'il est en principe. C'est avant tout dans les aspirations de notre être moral que nous devons chercher le secret de notre nature. Si la loi de l'amour nous porte à nous unir, c'est qu'en principe nous sommes un.

Voici donc, messieurs, en termes très simples, mais très généraux, la solution chrétienne du problème que soulève la condition de l'humanité : Dieu, qui est en lui-même la plénitude du bien, du bonheur et de l'amour, fait surgir

la créature morale, dans la surabondance de son amour, afin qu'elle soit bonne, c'est-à-dire conforme à lui, et bien heureuse, dans la conscience de son union avec lui. Cette union, c'est l'amour, acte de liberté. La créature ne peut atteindre sa destination excellente qu'en se conformant à Dieu, en se fondant elle-même en Dieu par sa liberté. Il faut donc qu'elle soit libre de s'en séparer pour se constituer dans l'indépendance. Cette possibilité est la tentation essentielle au point de départ de l'être créé. — Il y cède; il se sépare de Dieu, source de la force, du bonheur et de la vie, et se constitue ainsi dans l'impuissance, dans la misère et dans la mort [1].

Pour rentrer dans l'ordre, dans la communion que l'amour de son Dieu lui avait préparée, il faut que la créature renonce à son indé-

[1] Que la tentative de la créature libre pour se séparer de Dieu soit suivie de pareils effets, cela résulte de son idée même : il emporterait contradiction que l'acte d'un être libre restât sans effet. Si la créature veut se séparer de Dieu, par là même elle s'en sépare. Il n'emporterait pas moins contradiction que la créature pût subsister dans son intégrité, séparée de la source de l'être. La direction qu'elle s'est imprimée tend au néant ; et cette direction, c'est désormais sa nature. Que cette catastrophe ait eu lieu, l'état du monde en est la preuve.



pendance illusoire, il faut qu'elle abandonne la nature qu'elle s'est donnée, il faut qu'elle se dépouille d'elle-même, il faut qu'elle meure.

Mais Dieu n'a donné place à la redoutable éventualité de la catastrophe que parce qu'il possédait les moyens d'en corriger les effets. Il instruit sa créature par l'expérience, il lui fait comprendre qu'elle a besoin de renoncer à elle-même, que le bien, pour elle, consiste à mourir. La lumière s'est faite en Jésus-Christ, qui a donné le signal et commencé l'œuvre. Si chacun individuellement nous nous inspirons de son exemple, si nous vivons de sa vie, si nous mourons de sa mort, ainsi qu'il nous l'a commandé de la part du Père, nous reconstituons librement l'unité de la créature en elle-même et avec Dieu. Telle est l'explication du mal, l'explication de la solidarité, l'explication du progrès.

Une dame, que vous avez entendue ici, vient d'annoncer dans les termes suivants un livre sur l'origine des espèces naturelles qu'elle a traduit de l'anglais. « C'est la révélation rationnelle du progrès se posant dans son antagonisme logique

avec la révélation irrationnelle de la chute.... Le progrès et la chute sont, dit-elle, deux principes, deux religions en lutte, une thèse et une antithèse, dont elle défie tout Allemand de trouver la synthèse. C'est un oui ou un non bien catégoriques, entre lesquels il faut choisir, et quiconque se déclare pour l'un, est contre l'autre [1]. »

— Je n'ai rien à objecter à cela, sinon que le progrès comme principe, comme religion, implique la plus intrépide négation de la raison humaine. Pour y croire, il faut avoir le courage de dire, avec Mademoiselle Clémence-Auguste Royer, que « l'humanité vient du néant, où elle a sa source. » Mademoiselle Royer assigne cette origine à l'humanité ; elle aurait aussi tôt fait de l'assigner à l'univers; et c'est bien le vrai sens du mot que je cite.

Mais autre chose est le progrès absolu, religion sans autorité, autre chose est le progrès comme fait. On serait tenté d'accuser d'un so-

[1] *Essai sur l'origine des Espèces*, par Darwin. Préface du traducteur pag. VI.

phisme assez peu loyal les écrivains qui affectent de confondre ces deux notions du progrès. Il vaut mieux n'y voir qu'une distraction; mais, au vrai, la révélation de la chute est si loin de contredire le fait du progrès, qu'on peut l'appeler la seule manière de concilier le progrès avec l'idée de Dieu, ou plus simplement la seule manière de conserver l'idée du progrès. Elle est bien la seule, en effet, puisque ce progrès absolu, qui commence au néant, n'est rien moins qu'une idée, mais un non-sens.

La même conception de la chute et de la restauration qui concilie l'idée de Dieu et le fait du monde, concilie en Dieu lui-même la contradiction entre la justice et l'amour, contradiction qui menace non-seulement une théologie imparfaite, mais le théisme en général, et tous les points de vue fondés sur la réalité de l'ordre moral. Nous avons sauvé la justice divine en montrant que l'innocent n'est point puni. Nous sauverons l'amour divin en montrant ce que la punition signifie. La justice et l'amour sont identiques dans la sainteté, dans l'immuable volonté que le bien se réalise.

Mais cette unité n'apparaît qu'à celui qui a compris la profonde légitimité, les dernières raisons de la solidarité humaine. La justice demande que tout coupable soit puni. Nous voyons que, sur ce pied, la condamnation serait universelle. L'amour ne veut aucune condamnation, il réclame le bien et le bonheur de tous. Eh bien, Dieu est amour, Dieu veut d'une manière absolue le bien et le bonheur de sa créature. Mais le bonheur n'est que la conscience du bien, la conscience de l'ordre. Le bien de la créature consiste à se subordonner à Dieu pour s'unir à lui. Ce bien, la créature ne peut l'acquérir que par sa propre décision. Maintenant, dans la position qu'elle a prise et qui constitue sa nature, ce bien ne peut être obtenu qu'au prix d'une mort et d'une nouvelle naissance. C'est donc dans son amour que Dieu veut la mort de tout homme : sa mort et sa résurrection, mort et résurrection qui sont des actes spirituels, des actes libres, dont la mort et la résurrection des corps ne sont que l'enveloppe et le complément. Il n'y a aucune contradiction dans les perfections, dans les vo-

lontés divines, mais oui bien des distinctions, un antagonisme même : la personnalité concrète de Dieu entre en rapport avec la créature, qui doit s'unir non pas à l'abstraction de l'infini, mais au Dieu vivant. Dieu a créé l'homme libre, c'est-à-dire créateur ; il l'a chargé de déterminer lui-même sa nature : il veut que les résolutions de l'être libre aient leur effet ; c'est la justice du Père. — Il l'a créé libre pour son bien ; il persiste à vouloir son bien malgré la chute ; c'est la miséricorde du Fils. — Et ces deux volontés ne sont qu'un Esprit : l'Esprit de Sainteté. A la distinction des actes éternels qui constituent la personnalité divine, correspond la distinction des intentions de Dieu dans le gouvernement des esprits ; et ces mystères, dont s'épouvantait la raison, se montrent indispensables à la raison pour échapper aux contradictions qu'elle fait surgir elle-même.

Il n'est plus besoin d'insister sur les objections secondaires qui s'élèvent contre la religion naturelle du côté de la nature, considérée en elle-même et dans son rapport avec l'hu-

manité. La théorie des causes finales est vraie en principe, quoiqu'il soit impossible de lui soumettre tous les faits. Mais nous en voyons assez pour comprendre que toutes choses conspirent, qu'elles sont disposées les unes en vue des autres, et que leur ensemble a pour fin l'homme, le seul être qui possède une valeur par lui-même et qui soit un but. Nous sommes contraints d'admettre qu'il en est ainsi, du moment où nous avons reconnu la place de l'ordre moral dans l'économie universelle. La nature est donc faite pour l'homme. Je ne parle ici que de notre terre; mais sans les mépriser, je puis négliger les astres que je ne connais pas et où je n'ai rien à faire. Quelle qu'en soit l'importance historique, l'opposition qu'un sensualisme trop naïf fait à ce point de vue, en se fondant sur l'exiguïté de notre planète et sur son défaut d'importance dans le système cosmique, n'est d'aucune valeur pour la raison. Le même Dieu gouverne l'infinité des mondes; l'ordre moral est le même partout où il peut exister des êtres libres: c'est tout ce que nous

pouvons dire et tout ce qu'il nous importe de savoir là-dessus.

La nature, dis-je, est faite pour l'homme, mais la nature est imparfaite. Comment pourrait-il en être autrement, puisque c'était à l'homme de l'achever ? Nous trouvons partout les traces d'un ordre ; mais souvent il semble interrompu. Nous ne saurions affirmer que cet ordre soit le véritable, car nous ne l'embrassons pas dans son ensemble ; nous comprendrions qu'il fût altéré. La nature est devenue une énigme pour nous. Si l'on admet l'unité de la création morale, que tant de faits et tant de lois nous attestent, on comprendra que toute cette nature n'est après tout que le corps de l'humanité : si l'humanité est malade, comment son corps serait-il sain ? L'homme s'est détaché de son centre ; la nature, à son tour, s'est séparée de l'homme ; tout être, toute molécule pour ainsi dire, aspire à se faire centre, et l'existence devient un combat. La nature, viciée, tourne à piége, comme le corps qui a pris l'habitude de stimulants nuisibles, finit par les exiger.

Mais si la nature participe à la chute, elle aura part à la restauration ; et déjà maintenant l'esprit rendu à sa liberté, rétabli dans son centre, retrouve partiellement l'empire immédiat sur la nature qu'il était destiné à exercer. Ce qu'on appelle miracle et surnaturel n'est que l'effet de lois générales et constantes, ensemble naturelles et spirituelles, dont nous avons trop rarement, je l'avoue, l'occasion d'observer les effets. Peut-être la science y trouvera-t-elle un enrichissement, peut-être restera-t-elle à jamais dans l'ignorance à leur égard; mais la réalité de faits pareils ne saurait infirmer les principes de l'induction. Autre chose, en effet, est la thèse que les lois de la nature ne comportent pas d'exception; autre chose d'affirmer que toutes ces lois nous sont connues. La première est nécessaire à la science expérimentale, la seconde ne serait qu'un mouvement d'orgueilleuse folie.

On objectera peut-être que la science nous fait connaître une nature antérieure à l'apparition de l'humanité, où nous trouvons déjà des symptômes que nous avons interprétés

commesignalant l'influence d'une perturbation morale. Mais si l'on se place à notre point de vue, si l'on admet l'unité de la création spirituelle; si l'on ne voit dans la nature que le théâtre de l'esprit et l'instrument qu'il a façonné; rien n'empêche de reculer la chute primitive au delà des époques de vie organique dont nous étudions les débris, comme rien n'oblige à la rapporter exclusivement à notre planète. Pourquoi la chute de la créature universelle ne se serait-elle pas répétée dans un Adam terrestre, si nous la voyons se reproduire en chacun de nous? Sans expliquer tous les détails du phénomène, le christianisme donne la clef de l'énigme du mal.

Enfin l'Evangile répond au besoin d'infini qui s'agite dans le cœur de l'homme. S'il l'humilie, c'est pour le grandir. Il raccourcit l'effroyable distance que le déisme abstrait place toujours entre le Créateur et la créature. Il nous montre, par l'exemple de Jésus-Christ, que nous sommes de race divine. Au lieu d'un progrès dans le fini sans terme, sans pensée et

sans intérêt, il nous appelle à la communion de l'existence divine. L'homme et Dieu ne s'y disputent plus l'espace, parce qu'ils sont pénétrables l'un à l'autre. Ce qui vient de Dieu retourne à Dieu.

Ma tâche est à peu près achevée. Nous avons repris l'une après l'autre les objections dirigées contre l'idée de Dieu, au nom de la raison spéculative, de l'expérience, des besoins de l'âme, et nous avons aisément levé ces objections, contre lesquelles la religion naturelle est impuissante, en l'interprétant par le christianisme dont elle est sortie. Vous voyez que les simplifications dont elle se vante ne sont pas heureuses, et que l'Evangile vaut mieux.

Cette croyance en Dieu, que la raison, le cœur et la conscience morale nous suggèrent si puissamment, et qu'on attaque aujourd'hui de tous les côtés, le christianisme seul peut la conserver. Le christianisme bien compris renferme toutes les solutions dont la pensée a besoin. Pour le féconder, pour le conserver, il faut le rendre intelligible. On y parviendra, je

le crois, en suivant la méthode que nous avons essayé de pratiquer, c'est-à-dire, en le commentant par lui-même, en s'efforçant d'en réunir les éléments dans une seule pensée. Notre culture moderne tout entière est formée de fragments composites, qui s'accordent assez mal : la théologie en a souffert aussi bien que la philosophie. Il importe de saisir l'essentiel et d'en séparer l'accidentel. C'est un sujet assez important pour y revenir. Il n'y a pas à s'y méprendre : le christianisme est un ; le christianisme est tout, il contient les raisons de tout — ou le christianisme est une chimère.

CINQUIÈME PARTIE

LA LOGIQUE DE L'ÉVANGILE



NEUVIÈME LECTURE

La supériorité du christianisme est évidente, lorsqu'on le compare au soi-disant spiritualisme philosophique, dont les dogmes disjoints ne sauraient résister au choc des réalités. L'Evangile nous a donné les moyens de soutenir l'idée de Dieu qui s'ébranlait; c'en est assez pour le recommander aux partisans éclairés de cette croyance. Mais il ne sera pas sans utilité de l'envisager dans son ensemble, et d'examiner l'enchaînement de ses doctrines fondamentales.

Je vais donc l'étudier aujourd'hui comme on ferait d'un système. Je ne prétends pas qu'il

ne soit que cela, mais il me paraît remplir les conditions d'un système, et je m'en félicite; car enfin l'esprit humain ne doit pas rester à jamais déchiré, la vérité se trahit par des marques certaines, tout en nous laissant quelque chose à faire pour la mettre dans tout son jour. Si nous sommes faits pour la recevoir, c'est qu'elle est intelligible, et si nos facultés sont altérées, il appartient au christianisme de les rétablir. Le christianisme est donc fait pour être compris.

Il fut un temps où cette opinion était soutenue par les docteurs les plus éminents de l'Eglise. C'était l'époque où le christianisme se cherchait lui-même, et faisait la conquête de l'ancienne civilisation. Les avis ont changé dès lors. La nouvelle religion est devenue une institution politique, des lois en ont imposé la profession à tous les ressortissants de l'Etat, ses ministres ont pris rang entre les autorités publiques. Leur corporation fut pendant quelques siècles la seule puissance universellement reconnue, le lien social des peuples occidentaux. Elle formula nettement ses prétentions au gou-

vernement des choses de la terre, à l'infaillibilité dans les choses du ciel. Elle assura que l'esprit, qui souffle où il veut, avait irrévocablement choisi ses organes. Depuis ce moment l'intelligence de la religion fut condamnée, et les moyens d'y parvenir, interdits. « Si vous adoptez le principe catholique, dit un illustre écrivain de cette confession, M. de Genoude[1], il y a pour vous nécessité de croire sans exception, ni restriction, ni examen, tout ce qu'enseigne une Eglise que vous reconnaissez pour infaillible.... Rien n'est plus simple et plus court, poursuit-il, que ce moyen d'arriver à la vérité. Il convient aux savants comme aux ignorants.... Quel est l'homme qui ne sente le besoin d'une autorité visible, infaillible, pour fixer ses incertitudes. » — Tel est le langage constant de l'Eglise, et, remarquez le bien, l'examen des problèmes religieux est réellement interdit aux prêtres aussi bien qu'aux laïques, car l'Eglise est infaillible, ses décisions sont immuables, or avec des solutions prescrites,

[1] *Les Pères de l'Eglise*, traduits en français, tome Ier. Discours préliminaire, pag. 3 et suivantes.

toute recherche n'est pas seulement oiseuse, mais impossible.

La Réforme a placé la foi sur une autre base. Il n'est pas tout à fait exact de dire, avec l'auteur dont je viens de citer quelques lignes, que les réformateurs aient donné la raison pour seul guide à suivre, et que, suivant eux, « on ne doive, en religion comme en philosophie, admettre comme vrai que ce que l'on conçoit, et rejeter comme faux ce que l'on ne comprendrait pas. » Leur base, c'est l'Ecriture sainte; la règle de leur foi n'est pas le sens raisonnable, c'est le sens littéral. Ce que le texte signifie est à leurs yeux la vérité. Le libre examen individuel s'est ainsi trouvé circonscrit dans des limites qui semblent précises; mais on se demande aujourd'hui si cette précision n'était pas arbitraire, et si les réformateurs étaient autorisés à prétendre que le recueil biblique dût être reçu, sans examen, comme la Parole de Dieu, tandis qu'ils refusaient toute autorité à l'Eglise dont ils tenaient ce recueil, et qui seule leur en garantissait l'origine. Aussi bien n'ont-ils pas tranché ces questions aussi rigoureusement que

les théologiens du siècle suivant. Cependant les réformateurs n'ont point voulu rompre avec la foi d'autorité; mais leur position à cet égard n'était pas bien claire. Si le dogme de l'inspiration égale et plénière de tous les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament ne s'est établi qu'après eux, il faut avouer qu'il semblait nécessaire pour imprimer au protestantisme un caractère fixe et positif.

Les temps sont changés, messieurs, vous le savez de reste. Les populations civilisées ne se distribuent plus sous les drapeaux du catholicisme et de la réforme. Sans parler des protestants catholiques, et des catholiques protestants, il faut compter avec la foule de ceux qui rejettent ouvertement la révélation ou qui l'ignorent. Quelque jugement qu'on en porte, il faut reconnaître le fait : notre siècle ne croit plus que ce qu'il comprend, et l'on dessert le christianisme auprès de lui, en le représentant comme inintelligible.

Pour moi, messieurs, je le sens bien, je suis trop de mon temps pour condamner absolument son ambition. En fait de préjugés, je n'en veux

d'aucune espèce. Je ne saurais me soumettre au préjugé religieux, et je n'admets pas davantage que l'incrédulité nous dispense d'étudier. Conservez la liberté d'esprit la plus entière à l'égard de toute autorité traditionnelle ; ne vous inclinez donc pas non plus, je vous en supplie, devant les préventions qu'une société frivole oppose non-seulement aux préjugés, mais aux évidences de la foi. Il importe médiocrement à l'esprit doué de quelque énergie que « les pays et les classes où l'on croit au surnaturel soient d'importance secondaire, et qu'ils restent en dehors du courant de leur siècle[1] » comme l'écrit M. Renan dans sa dernière brochure. Ceci n'est qu'un appel à la légèreté, à la vanité peut-être, qui trahit peu d'estime pour le lecteur. Le christianisme a le droit d'être jugé selon sa valeur intrinsèque.

Reprenons donc cet examen, dont je n'ai pu qu'ébaucher quelques parties. Je réserve entièrement la question d'autorité. Je continue à considérer le christianisme en lui-même,

[1] *La Chaire d'hébreu au collége de France*, 3e édition, pag. 29.

comme une doctrine proposée à nos études par l'incontestable grandeur de son rôle historique, et par l'ensemble des solutions qu'elle nous offresur les problèmes les plus importants pour l'humanité.

Et d'abord, messieurs, pour me débarrasser des considérations abstraites, j'aperçois dans le christianisme un trait qu'ambitionnent de nos jours les systèmes philosophiques les plus savamment élaborés, la puissance de la synthèse. Il rapproche, il unit réellement en lui les assertions les plus contraires. La philosophie roule tout entière sur deux grands problèmes: comment arriver à la certitude? quel est le principe de l'Etre? Eh bien, sur ces deux points fondamentaux, la question logique et la question métaphysique, le christianisme concilie, en les réfutant, les deux opinions inconciliables, l'une et l'autre irréfutables, qui partagent les intelligences. Constatons la vérité de cette double assertion.

Le problème de la connaissance reçoit deux solutions contradictoires, également absolues: le dogmatisme et la scepticisme. L'esprit humain

est fait pour la vérité, dit le dogmatique; il constate immédiatement la connaissance en lui-même comme un fait; toute notre activité suppose en nous une connaissance au moins partielle de la vérité, nous ne saurions vivre sans la distinguer constamment de l'erreur. Mais toutes les vérités s'enchaînent; nous n'en possédons clairement aucune sans apercevoir les rapports qu'elle soutient avec plusieurs autres; pour démontrer une proposition particulière, il faut la rattacher au principe universel. Dès lors, puisque nous savons quelque chose, nous pouvons tout savoir, ou du moins nous pouvons arriver par nos propres forces à connaître le principe de tout.

Le sceptique, de son côté, fait voir, sans beaucoup de peine, que cette prétendue connaissance du principe universel n'est rien moins qu'évidente, puisque c'est un sujet sur lequel les hommes ne sont point d'accord. Retournant la thèse du dogmatisme, il lui prouve que ne sachant pas tout, nous ne savons rien. Il établit aisément l'impossibilité radicale où nous sommes de légitimer les opinions que nous dé-

corons du nom de science. Pour savoir qu'on sait, dit-il, il faudrait démontrer que les choses sont, indépendamment de notre pensée, telles que nous nous les figurons; il faudrait donc connaître les choses indépendamment de notre pensée; il faudrait nous dépouiller de notre pensée, sortir de notre pensée, ce qui est absurde.

Du reste, il est inutile de reproduire ici les arguments du pyrrhonisme. Le sceptique, comme César, a vaincu dès qu'il paraît. S'il est possible de mettre en question la compétence de nos facultés intellectuelles (et le sceptique prouve cette possibilité par sa présence même), il n'y aura plus moyen de lever ce doute, quand on y travaillerait une éternité : les meilleurs arguments fournis par votre raison, comme l'évidence qu'ils produiraient dans la mienne, seront d'avance déclarés suspects et frappés de nullité. L'entreprise de Kant était chimérique. Dans sa philosophie critique, Kant examine si l'esprit humain peut arriver à la vérité et dans quelle mesure. Autant vaudrait, lorsqu'on est tombé dans une

fosse, essayer d'en sortir en se tirant par ses propres cheveux. Pour rapporter sur les titres de cette raison suspecte, il en faudrait une autre, qui fût à l'abri du soupçon. Mais si le contrôleur est véreux, à quoi sert le contrôle? On dirait deux inconnus qui pénètrent dans un salon en se présentant réciproquement à la maîtresse du logis.

J'entends plusieurs d'entre vous me répondre : Ceci, disent-ils, peut être logique, mais ce n'est pas sérieux. Sans discerner précisément le vice de votre argumentation, nous sommes certains que la conclusion en est fausse. L'homme ne sait pas tout, il n'est pas organisé de manière à tout savoir, et pourtant il sait quelque chose, c'est ce que nous enseigne le simple bon sens. Il y a donc lieu de distinguer ce que l'esprit peut apprendre de ce qu'il doit toujours ignorer. Le départ peut en être difficile, mais l'objet du problème n'est pas moins réel et d'une importance capitale. Votre raisonnement ne prouve qu'une chose, c'est que la logique n'est pas la raison; elles diffèrent du tout au tout.

Je suis loin de méconnaître la différence en-

tre la logique et la raison. Pour le dire en passant, cette différence fournit un argument bien fort dans le sens de la chute. Si la logique ne conduit pas toujours à la vérité, le monde est donc illogique; et qu'est-ce qu'un monde illogique, demandera-t-on, sinon un monde dont l'ordre est troublé? — Mais il faut rentrer dans la question. Je conviens donc qu'il serait fort intéressant pour la raison d'apprendre les limites de sa compétence. En revanche, je n'aperçois absolument aucun moyen réel d'y parvenir, en partant de la raison elle-même. Entre le dogmatisme et le scepticisme, le procès est toujours pendant, mais il n'y a pas de juge compétent pour le décider. L'autorité du bon sens est grande; elle constituerait une forte présomption, si son témoignage était parfaitement clair; mais lorsqu'il s'agit de le formuler, on ne s'entend plus.

Eh bien, messieurs, le christianisme confirme les déclarations du bon sens, mais il les précise. Il contredit également le dogmatisme, qui s'arroge un savoir absolu, et le scepticisme, qui nous réduit à l'aveugle succession des phéno-

mènes dont notre conscience est le théâtre. Nous constatons des phénomènes, mais nous avons le droit de croire qu'ils correspondent à la réalité : c'est une foi plutôt qu'un savoir. Lorsqu'enfin l'intelligence arrive à comprendre cette foi, il se trouve qu'elle a Dieu pour objet. Et ce principe absolu de l'être, sans lequel il n'y a pas de lumière véritable, ce n'est pas de nous-mêmes que nous l'atteignons ; mais il se révèle à nous, et nous pouvons comprendre cette révélation. Entre l'excès de l'affirmation et l'excès du doute, l'idée d'un Dieu qui se révèle est le seul intermédiaire qui ne ramène pas au dogmatisme absolu. Le dogmatisme étant arbitraire, et le scepticisme logique impossible, il y a là, semble-t-il, une présomption bien puissante en faveur de la Révélation.

Nous arrivons au même résultat sur la question de l'être. Ici, encore, il n'y a que deux thèses en présence : un oui ou un non. Suivant le théisme philosophique, le monde est la création arbitraire d'un Dieu tout puissant (je dis arbitraire parce que tout autre point de

vue dogmatique nous conduit à la nécessité universelle et au panthéisme). Nous-mêmes, imperceptibles habitants d'un grain de poussière, nous ne comptons pas dans l'univers; il faut la toute-puissance de l'habitude, ou l'enthousiasme d'une foi passionnée, pour croire que Dieu prenne un soin spécial de chacun de nous, ou même qu'il songe à l'humanité tout entière, car la distance entre nous et lui est absolument incommensurable : il est tout, l'homme n'est rien.

Selon le panthéisme, au contraire, il n'y a rien au-dessus de l'homme; Dieu, s'il existe, est à ses pieds, car l'homme est, dans l'immense étendue, le seul être conscient, le seul être libre. Cette liberté n'est probablement, il est vrai, que la nécessité de l'attrait, comme une aiguille aimantée qui réfléchirait sur son sort, se trouverait libre. En revanche, elle est affranchie de toute espèce d'obligation. Je n'ai rien à respecter que moi-même, si cela me plaît et si j'en suis capable. Dédain suprême, dégoût sans fond, tel est l'esprit véritable de ce panthéisme où Spinosa cherchait, dit-on, un ali-

ment à sa piété contemplative. Spinosa teignait sa pensée des souvenirs d'une autre foi, il chantait la chanson nouvelle dans un rythme antique, une psalmodie de ses pères hébreux. Il s'abîmait dans le grand tout, sans s'apercevoir que ce tout n'est rien. « La souveraine réalité, dit M. Schérer, celle du néant qui cesse de l'être pour se reconnaître et s'affirmer [1]. Cette pensée n'est peut-être pas agréable, mais elle est du moins très rassurante. Si toutefois c'est une pensée; sur ce point, les avis sont partagés. Celui qui l'entend, possède la clef du panthéisme.

Le théisme abstrait brise absolument l'unité de l'être et contredit ainsi la raison logique; il nous interdit toute communion véritable avec Dieu, et contredit ainsi le plus profond besoin de notre cœur. En revanche, au mépris du sens commun, le panthéisme efface toute distinction réelle entre les êtres, et, pour bien insulter à la conscience, il va jusqu'à diviniser notre inanité.

Entre l'écueil du théisme et l'écueil du pan-

[1] *Le Temps*, numéro du 6 mai 1862.

théisme, il n'y aurait que le doute amer, si le christianisme ne nous découvrait ses rades lumineuses. L'Evangile n'est pas panthéiste: son Dieu n'est pas le néant; il agit, il parle, il crée, il est Dieu. Dans son langage, Dieu et l'homme sont Lui et toi. L'Evangile n'est pas théiste non plus dans le sens abstrait: suivant lui, la créature ne se détache du Créateur que par le péché. Le christianisme ne sépare pas l'homme de Dieu, car il adore l'Homme-Dieu, et c'est là son centre et sa vie. Le christianisme établit donc entre Dieu et l'homme une véritable communion de substance. Cette communion est impliquée dans l'idée qu'il nous donne de son fondateur, dans le rôle qu'il lui attribue, et dans la fin qu'il assigne à l'humanité.

Les rachetés participeront à la vie de Christ, et par Christ à la vie de Dieu, qui sera tout en tous. Mais, comme je vous l'ai déjà marqué dans un autre dessein, la fin d'un être ne saurait être que la réalisation de son essence. Si l'humanité est appelée à la vie divine, si telle est sa destination, que le théisme abstrait ne saurait entendre, c'est que, dès maintenant et

dès l'origine, l'humanité possède un élément divin. Nous sommes de race divine, dit l'apôtre; comment pourrait-il en être autrement, si Christ est un homme et s'il est Dieu. Et telle est aussi la tradition la plus antique: « L'Eternel créa l'homme de la poudre de la terre et souffla dans ses narines un esprit vivant. »

L'Evangile établit l'identité substantielle de l'homme et de Dieu, comme l'identité substantielle des êtres humains entre eux. Il nous laisse le soin d'en formuler le mode et la possibilité. Sans prétendre au comment des choses divines, et, pour ainsi dire, à leur physiologie, il suffirait peut-être d'établir, en se fondant sur le caractère absolu que la conscience reconnaît à l'ordre moral, que le fond de toute substance est volonté, que la forme parfaite de l'existence, ou la vie divine, est par conséquent la perfection de la volonté; que la vie divine est le but assigné par la conscience aux efforts de l'homme, qui se sent obligé d'y tendre, d'où résulte, par une conséquence inévitable, la divinité de notre essence originelle. C'est la marche que j'ai suivie dans mon cours, il y a

quinze ans [1]. Il n'y a point là d'intuition, mais un raisonnement assez serré, dont il faut accepter les conclusions, si l'on en admet les prémisses. J'ai lieu de croire qu'un esprit sévèrement méthodique s'en tiendrait là, mais je n'empêche personne d'aller plus loin, sur les traces de St. Augustin, de St. Anselme, de Jacques Böhm, de Schelling et de François Baader, ce bizarre commentateur de Böhm, avec lequel le chef du panthéisme s'est toujours cru tenu de compter. La doctrine trinitaire que j'ai esquissée nous en fournit les moyens.

Partant de la base que je posais tout à l'heure : l'identité fondamentale des notions d'être, de force et de volonté, la théologie spéculative s'arrête un moment à l'idée abstraite de l'être infini. Cette volonté encore sans objet, pareille au tourment du génie qui n'a pas encore trouvé la forme et le verbe révélateur, cette expansion infinie, dont l'explosion du salpêtre offre un symbole, et dont nous trouvons

[1] *La Philosophie de la liberté*, 2 vol. in-8°. Paris, 1849. Une seconde édition de cet ouvrage paraîtra incessamment.

comme un reflet dans l'explosion du courroux, quelques penseurs chrétiens semblent y voir la substance identique de Dieu et du monde. Dieu se constitue comme Dieu par l'intelligence de ce désir et de ce pouvoir; il le possède, il en dispose et, sans péril pour l'unité de la personnalité absolue qu'il se donne éternellement, il peut, s'il lui plaît, en le déployant, se prolonger, pour ainsi dire, dans la création de l'univers. Le monde est donc spirituel dans son essence; toute essence est spirituelle. Le monde est une existence contingente, reposant sur la même base que l'existence divine. Cette existence est appelée, par l'inépuisable libéralité de Dieu, à se constituer dans une forme pareille à la vie divine. En se rattachant à la source dont elle procède, en soumettant au divin amour sa force empruntée, la créature véritable assurerait l'unité de la création et sa propre unité. S'il l'avait voulu, l'homme aurait réalisé le dessein de Dieu, la communion d'un libre amour. Il serait l'organe de Dieu et vivrait de la vie de Dieu, qui est sa véritable vie.

Je n'ai rien à objecter à cette philosophie

religieuse, sinon quelques scrupules de méthode dont il serait indiscret de vous entretenir. Que l'on arrive à la communion substantielle de Dieu et de l'homme par intuition ou par des inférences basées sur les faits primordiaux de l'ordre moral, il n'importe; c'est toujours la même conception de la vie : union, mais non confusion, distinction, mais non séparation. C'est la pensée chrétienne, c'est aussi la seule raisonnable et la seule qui nous donne la clef des faits. Nous l'avons déjà reconnu, Messieurs, l'idée de Dieu que le christianisme nous propose, la destination qu'il assigne à l'humanité, la chute, tous ces dogmes se présentent à nous comme indispensables pour accorder l'expérience, la conscience et la raison. Sans cette doctrine de la chute primitive, qui excite tant de répulsions et de clameurs, il est impossible de comprendre, je ne dirai pas la présence, mais au moins la solidarité du mal moral dans l'humanité. Et, pourtant, s'il est un fait bien avéré, bien en saillie, c'est celui-là. Mais la chute est une tradition universelle; passons aux doctrines proprement chrétiennes.

Je n'ai pas l'ambition de prouver la vérité de l'Evangile par cette étude, puisque l'Evangile est une histoire; je veux seulement établir que le christianisme est possible, c'est-à-dire conforme aux véritables conditions de la connaissance. Le succès d'un pareil travail ne serait pas inutile à la cause de la religion, puisque l'une des raisons le plus fréquemment alléguées pour rejeter les faits qu'elle enseigne, est leur impossibilité [1].

La solidarité morale de l'humanité, que l'expérience établit de la façon la plus indubitable, ne se concilie avec la justice divine que par l'admission de son unité substantielle. Cette unité, du reste, n'est point une simple hypothèse, imaginée pour justifier le dogme, ni même pour expliquer les faits, c'est une vérité certaine, qui se déduit immédiatement de la loi suprême de la conscience, la loi de la charité. Et cela se comprend : l'esprit, devant se réaliser lui-même, parce qu'il est esprit, doit réaliser l'u-

[1] Les mêmes sujets sont traités dans mes *Recherches de la méthode*, au chapitre des *Applications*, dont j'ai transcrit quelques passages dans la suite de cette lecture et dans la suivante.

nité, qui est un élément de son idée; il doit être l'auteur de sa propre unité. Mais l'unité vraie d'un être moral ne peut être qu'une unité morale, c'est-à-dire la volonté d'être un. Cette volonté demande un point d'appui, une occasion de se déployer; elle suppose donc une pluralité, une division préalable à surmonter pour se constituer comme unité morale, comme unité de la volonté réalisée par la volonté. L'être un et libre ne saurait posséder au point de départ son unité véritable, cette unité vivante, cette unité morale, la plus positive et la plus réelle possible, parce qu'elle est un produit de la liberté. Dès lors, on est obligé d'admettre que l'unité virtuelle se produit d'abord sous forme d'unité créée, naturelle et sensible, pour arriver à l'unité libre, morale et spirituelle, à travers la distinction, la pluralité (ce qui n'implique pourtant point la nécessité de l'antagonisme, de la haine et du mal moral). En un mot, l'être spirituel est un et libre : l'unité d'un être libre est libre elle-même; c'est l'unité qu'il se confère, et l'unité produite par la liberté ne saurait être que la mise en commun volontaire

de toute l'existence, la société la plus intime possible, la société absolue.

Et comme cette unité spirituelle, qui est le but, a pour condition permanente la pluralité des individus, nous sommes conduits à reconnaître aussi la valeur positive et permanente de l'individu, d'où résulterait enfin l'immortalité de l'âme individuelle. La distinction essentielle et non-seulement numérique des individus, ce que Leibnitz appelait le principe des indiscernables, ne s'explique que par l'unité de substance, non plus que l'importance absolue de l'individualité morale. Chaque personne humaine fournit ou devrait fournir sa note propre dans le concert universel, chacun remplit une fonction distincte dans la vie; chacun est un membre utile du grand corps, et non pas un exemplaire indifférent d'un type seul essentiel et pourtant sans réalité. Telles sont, je crois, les conclusions auxquelles arrive un esprit sans préjugés et qui s'attache à rendre intelligibles les contradictions apparentes de la conscience morale. Pour obéir à cette voix, pour la traduire, il faut affirmer à la fois l'unité substan-

tielle de l'espèce et la réalité des individus. En effet, le sentiment de la responsabilité personnelle, qui est la forme de la conscience morale, place la réalité dans l'individu, tandis que le fond de la loi morale, qui est l'amour, la met dans l'universel, dans l'unité, dans l'humanité. A la base de tout impératif, il y a nécessairement un indicatif, une affirmation. Si nous devons tendre à l'unité, c'est que nous sommes un. Je ne fais donc que reproduire les données mêmes de la conscience en désignant la pluralité individuelle comme la forme normale et nécessaire dans laquelle se réalise l'unité libre de l'être moral.

Tout considéré, messieurs, le récit mosaïque de nos commencements répond mieux aux exigences de la pensée que les hypothèses élevées expressément dans ce but. Un homme d'abord, c'est-à-dire un couple, qui est l'homme complet, l'abrégé de l'humanité, le germe, la base et le symbole de la société parfaite; puis un commandement, une tentation, une occasion de naître à la vie morale en prenant possession de la liberté; une chute du premier

homme, du premier couple et de l'humanité tout entière, qui vit et qui veut déjà sous cette forme, comme elle vit, veut et souffre en chacun de nous.

Nous ne saurions séparer l'être moral de l'être physique. Ces deux côtés de la vie sont solidaires et s'expliquent mutuellement. L'individu se détache de tous les autres par la sensation, par la conscience, et pourtant il ne forme pas un tout complet, puisque seul, il ne possède pas tous les organes de l'espèce et les moyens d'en accomplir la destination. Le germe fait primitivement partie de l'organisme féminin; il en est le produit et le développement tout ensemble, et cependant il n'est pas fait pour rester stérile. Ainsi, pour accomplir sa destination tout entière, l'organisme individuel a besoin de se développer en une pluralité d'individus. Pareillement, dans la plénitude de la vie morale, la conscience personnelle s'élargit par la sympathie. Sans perdre notre individualité personnelle, nous nous sentons vivre dans une autre âme, qui reçoit à son tour la vie de nous. L'atomisme est faux. L'unité abs-

traite est fausse; il n'y a de vrai que l'organisme: la pluralité pour l'unité, l'unité dans la pluralité; c'est l'unité vivante, c'est l'amour.

Je connais les objections, mais elles ne me touchent pas, quoiqu'elles suffisent pour décrier notre point de vue aux yeux du grand nombre. Il n'est pas vrai que la conscience immédiate parle contre lui. Cette conscience, identique en tout être pensant, et qui la pose comme une unité rigoureusement circonscrite, en opposant le *moi* au non *moi* et le *je* au *toi*, cette conscience n'est qu'une forme; Kant l'a déjà dit. Il ne faut pas s'arrêter à la forme, il faut regarder ce qu'elle contient. Nous avons conscience de notre particularité, oui, sans doute; mais nous la sentons comme une limite, et par conséquent nous tendons à la dépasser. Nous voulons vivre dans les autres, et il nous plaît qu'ils vivent en nous. Nous voulons nous répandre; nous voulons rompre le sceau fatal imprimé sur notre âme, car c'est un besoin pour nous d'être compris. L'ambition veut absorber les autres en elle; le dévouement veut s'absorber en eux. Les sentiments les plus

naturels, les mobiles les plus puissants de notre activité, l'esprit de famille et son âpre obstination, l'esprit national et sa brûlante énergie, l'irrésistible impulsion de la sympathie, l'instinct, le langage, la nature, le devoir, l'homme entier restent une énigme insoluble à cette psychologie atomistique qui ne voit de réel que les individus. Nous portons au fond de notre cœur la conviction absolue que nous sommes en cause dans tout ce que font nos semblables, que l'histoire des générations passées est la nôtre, et que nous nous devons à nos successeurs. Celui qui aurait entièrement étouffé ces instincts se dessècherait dans un affreux égoïsme. Celui qui les a conservés, en revanche, celui qui les reconnaît comme des faits, et qui s'entête dans une théorie incapable de leur faire place, un tel esprit, quelque honnête qu'il soit, n'a peut-être pas qualité pour discuter les sujets qui nous occupent. Pour isoler l'individu de l'humanité, il faudrait déchirer l'individu lui-même. C'est une tentative insensée.

DIXIÈME LECTURE

J'ai reproduit hier, en l'appuyant de quelques faits et de quelques considérations nouvelles, l'idée de l'unité humaine, par laquelle le christianisme me semble s'éclairer tout entier.

Je rappelle d'abord, une dernière fois, les traits principaux de ma déduction précédente. Le but moral de la vie est obligatoire, donc il est possible. Le fond de la morale, c'est la charité, et la consommation de la charité, c'est l'unité, dans le sens le plus élevé, le plus rigoureux, le plus complet dont ce mot soit suscep-

tible. Ainsi, l'unité est le but. Mais l'idéal que nous devons réaliser est nécessairement la vérité de notre être, donc nous sommes un.

Mais cette théorie répond-elle vraiment à son but? On serait d'abord tenté de le contester. Que m'importe, dira-t-on, que m'importe à moi, qui souffre injustement, à moi qui sens s'agiter dans mon cœur des passions que j'abhorre, que m'importe l'unité de l'humanité! Attribuer cette origine à ma condition, ce n'est pas me réconcilier avec elle; celle-ci n'en devient pas plus équitable à mes yeux. Vous levez tant bien que mal la contradiction verbale que renferme le mot consacré *péché originel*. Votre explication prend ses racines dans le christianisme, j'en conviens; elle permet d'accorder logiquement la prédestination au mal que la Bible enseigne et que l'expérience manifeste, avec le dogme chrétien de la justice divine; elle établit une harmonie au moins extérieure entre les dogmes arrêtés du symbole chrétien; je ne lui conteste pas ces mérites scolastiques, mais ils sont nuls pour moi, qui n'accepte pas vos prémisses. L'opposition de mes penchants et de ma conscience

reste une énigme à mes yeux, ma condition demeure une injustice, et je ne puis croire à votre Dieu.

Un autre me dira : Je suis chrétien, je crois ce qu'on enseigne au catéchisme. Je crois que toute la postérité d'Adam a été maudite pour désobéissance de son ancêtre. Je n'ai pas compris la justice de cette sentence, il est vrai; je ne comprends pas même bien que Dieu puisse maudire; mais je n'en crois pas moins à la justice et à la bonté de Dieu : j'ignore et je m'incline. Je m'expliquerais mieux, sans doute, la misère de ma condition présente, si je pouvais réellement croire que je suis Adam, et si votre supposition n'était qu'incompréhensible, je l'adopterais. Mais elle n'est pas seulement incompréhensible, elle est inutile, parce qu'elle n'explique pas tout. Si nous ne sommes réellement qu'un dans notre origine, dans notre fin et dans notre essence, si la pluralité des individus n'est qu'une forme, si je ne suis qu'un membre du corps de l'humanité, comment serons-nous donc plusieurs au grand jour du jugement? Là, ce n'est pas Adam qui sera jugé en moi,

c'est moi qui serai jugé pour les actes que j'ai commis vivant dans ce corps, au XIXe siècle après la venue de notre Seigneur Jésus-Christ. Mieux votre unité substantielle m'expliquerait la solidarité du présent, moins elle s'accorde avec la responsabilité individuelle dans la vie à venir.

Telles sont les objections de la raison naturelle et les objections de la foi traditionnelle. Je n'en méconnais pas la force. Je comprends les répugnances du sentiment immédiat. Je comprends que, pour se reconnaître partie et non pas tout, il faut plus que l'enchaînement d'une démonstration, mais qu'il serait besoin d'une intuition, et que cette intuition est un acte. Je confesse qu'il semble au premier abord difficile d'accorder notre conception avec les représentations ordinaires du jugement à venir, et ce qui est plus grave encore, avec l'idée si importante et si nécessaire de la responsabilité particulière de chacun. Malgré cela, je crois pouvoir répondre que ces objections ont leur source dans un malentendu. L'unité humaine n'est pas une imagination qui doive rester en

nous solitaire et stérile, c'est une vérité puissante, qui doit s'unir à toutes les convictions légitimes, pour les féconder en les transformant. Celui qui croit sérieusement à l'unité humaine se réconcilie avec sa destinée, parce qu'il a cessé de souffrir, en cessant de se prendre lui-même pour but. Il se sait instrument dans une grande entreprise, et cela le soutient. Il ne veut qu'une chose, travailler au bien public, à la restauration de l'humanité, aux murailles de Jérusalem. Sachant qu'il y travaille, — il est heureux.

Même réponse à l'objection de l'orthodoxe. Certainement nous n'avons pas percé les voiles de l'avenir; mais peut-être ne serait-il pas impossible de faire comprendre la disposition providentielle qui nous empêche de les percer, et d'y reconnaître une intention d'amour. Si la doctrine de l'unité humaine nous entraînait à quelques hardiesses relativement à la manière de concevoir le Jugement et la vie à venir, nous pourrions nous couvrir de nombreux passages de nos saints Livres où la rédemption est envisagée comme une œuvre universelle. L'idée

de la responsabilité individuelle a son côté légitime : il faudra bien lui faire sa place, et l'on verra tout à l'heure que nous n'avons pas négligé ce devoir ; mais ce n'est pas la plus haute idée religieuse. Elle est juridique plutôt que religieuse. Etre sauvé, dans le vrai sens du mot, ce n'est pas échapper à de grandes souffrances et s'assurer pour l'avenir de grandes jouissances. Etre sauvé, c'est être changé, et ce changement consiste précisément à ne plus trouver les mobiles de sa conduite dans l'attente de la joie ou de la douleur, mais à vouloir servir, à se dévouer, à se subordonner, à se trouver moyen et non pas but, à se vouloir, à se rendre membre d'un tout, et membre utile. La notion précise du salut individuel serait donc celle-ci : devenir un instrument volontaire du salut universel ? Ces éclaircissements vous semblent-ils aller au fait ? Je ne sais ; pour mon compte, ils me suffisent.

Après tout, il faut bien l'avouer, l'unité de l'espèce humaine choque le sens commun ; mais ce sens commun est un sens perverti. Elle choque le préjugé religieux de l'homme

irrégénéré, qui ne voit dans la religion que le moyen d'éviter un grand danger personnel; mais elle devient évidente à l'âme chrétienne, et lui donne seule les moyens de comprendre ce qu'elle sent et de croire ce qu'elle veut.

Et tout d'abord, comme nous l'avons déjà vu, ce n'est qu'en remontant à cette unité de l'homme, et non d'aucune autre manière, qu'on peut expliquer par la liberté la présence du mal dans le monde, avec tous les caractères qu'il a dans le fait. Je ne m'arrête point aux difficultés que cette théorie présente à l'imagination. Du moment qu'elle est nécessaire, il faut l'admettre. L'analyse du devoir et du péché nous montre que la responsabilité remonte plus haut et s'étend plus bas que nous ne sommes disposés à le penser d'abord. Nous sommes responsables les uns des autres. Ce qui reste d'obscurité va se dissiper en considérant d'autres aspects de l'idée chrétienne.

La conscience immédiate prononce malédiction sur le péché. Suivant l'idée de la perfection, tirée de cette même conscience, Dieu ne veut que le bien de ses créatures, dans quelles

circonstances que ce soit. Il y a là un conflit, mais il est aisé d'en trouver l'issue. La notion vraie du châtiment nous permet d'accorder la réalité de l'expiation avec l'amour absolu. Comme il n'y a de bien pour un être moral que celui qu'il veut, l'intention du divin amour à notre égard est de nous faire quitter le mal pour vouloir le bien. La punition n'a pas d'autre objet. Aussi l'idée de l'amour n'impose-t-elle d'autres limites au châtiment que celles qui résultent de sa destination même. C'est un remède que le Dispensateur emploiera jusqu'à l'effet. Et comme la volonté reste toujours maîtresse de le neutraliser, puisqu'une volonté forcée n'en serait pas une, et que notre vrai bien ne saurait se faire sans nous; il n'y a pas plus de raison pour borner la durée du châtiment que son intensité. Il durera tant que nous voudrons. Mais le voudrons-nous toujours? N'exerçons-nous aucune action les uns sur les autres? Ne croyons-nous pas à l'efficacité de la prière pour le salut des âmes? La triste solidarité du mal, que nous sommes forcés de reconnaître, n'implique-t-elle pas l'heureuse so-

lidarité du bien? Si le bien acquiert la prépondérance, ne finira-t-il pas par s'accomplir? Il est au moins permis de l'espérer.

Le mal est une déviation de la volonté, qui doit être amenée à se redresser elle-même. Mais le mal étant devenu notre nature, puisque c'est le premier pli que nous nous sommes donnés, le quitter c'est dépouiller notre nature, le quitter est donc une mort. Le salaire du péché c'est la mort; cette proposition découle avec nécessité de l'amour absolu.

A la question de l'expiation se lient immédiatement celles de la sanctification et du salut. S'il n'y a d'autre bien, au fond, que le bien d'aimer, il est clair que le salut et la sanctification sont une seule et même chose. Nous sommes sauvés, nous avons trouvé le bien, quand nous aimons comme il faut, quand nous sommes saints. Si l'on veut absolument distinguer ces deux idées, on dira que le salut et la sanctification sont l'un à l'autre comme la tige et le fruit. Le salut est le commencement d'un travail intérieur dont la sainteté forme l'accomplissement. Le salut consiste à ne plus vou-

loir ce que je veux, pour vouloir ce que Dieu veut. Etre sauvé, c'est donc mourir et renaître, c'est trouver dans la mort de la mort la vérité de la vie. L'expiation, le salut et la sanctification se pénètrent sans se confondre. Mais tout ceci n'est guère encore que la religion naturelle. Allons au cœur du christianisme.

La souffrance ne possède en elle-même aucune valeur sanctifiante, ce vers si touchant :

« Ils ont souffert, c'est une autre innocence, »

est un sophisme du cœur très dangereux ; il y a des exemples sans nombre de gens que la souffrance a rendus méchants. L'expiation ne se trouve que dans la souffrance acceptée, dans le sacrifice volontaire de notre propre personne. Il est nécessaire que chaque homme expie individuellement la faute de l'humanité ; mais, pour qu'il en soit capable, il faut qu'il trouve en lui-même cette nouvelle volonté qui doit faire mourir l'ancienne. La grâce ne nous dispense point de l'expiation personnelle. En revanche l'expiation personnelle nous dispense

si peu d'avoir recours à la grâce que sans la grâce elle est impossible.

Ces réflexions nous ont sensiblement rapprochés du but. Souffrez que je les reproduise sous une autre forme.

Recueillez-vous un instant, messieurs, et vous reconnaîtrez que la grâce divine est une affirmation immédiate de la conscience morale (que je ne distingue plus ici ni de la raison, ni du sentiment religieux, parce qu'en grandissant ils se réunissent). S'il est une évidence pour le cœur, elle s'exprime dans ce cri de joie : Tout bien vient de Dieu, et retourne à Dieu. Le mal que nous commettons nous couvre de honte, mais la pratique sincère du bien est la seule école où s'enseigne la véritable humilité. Celui qui vient d'être vraiment grand, se trouve si petit qu'il s'en effraie et qu'il se prosterne. Plus le cœur s'élève et s'épure, plus il s'anéantit. L'éloge blesse une âme généreuse. S'il est une chose antipathique à la piété, c'est l'idée du catholicisme vulgaire, d'établir un compte-courant entre notre Père et nous. Les mots *mérite* et *mériter*, que certains

philosophes ont emprunté au dictionnaire de la théologie, sont foncièrement irréligieux, la conscience rapporte tout bien à Dieu seul. Et pourtant, remarquez-le, elle ne connaît d'autre bien que la volonté de bien faire. Ces termes seraient-ils en contradiction?

Ils le sont assurément pour le théisme abstrait, mais ils s'accordent parfaitement, en revanche, lorsqu'on a compris que le principe d'amour qui est en nous, vient de Dieu, qu'il est Dieu, et que notre seule part au bien qui se fait par notre organe, consiste à ne pas opposer d'obstacle à l'action divine. Dieu agit dans l'homme ; le libre arbitre n'est pas la cause positive du bien que l'homme accomplit, il n'en est que la condition négative. Par lui-même il ne nous détache pas de Dieu, il nous attache à lui ; mais il peut devenir une cause de séparation, et il l'est effectivement devenu.

L'humanité a commis le mal, l'humanité doit l'expier, et pourtant Dieu seul peut l'expier, puisque expier le mal c'est vouloir le bien, et que lorsque nous voulons le bien, c'est Dieu lui-même qui veut en nous. Ces énoncés

contradictoires, que la raison tire pourtant bien tous de la conscience, vont nous servir à comprendre l'œuvre du salut et la personne du Sauveur.

Nous ne connaissons Jésus-Christ que par les Evangiles. Il est clair qu'on ne songe pas à déduire *a priori* des évènements qui ont dû se passer dans un temps et dans un lieu donnés. La question de l'authenticité des documents et de la valeur des témoignages subsiste donc tout entière. Mais les critiques les moins crédules ne doutent pas qu'à l'époque indiquée par nos livres saints, un réformateur nommé Jésus n'ait effectivement vécu dans la Galilée, qu'il n'ait été exécuté à Jérusalem, et qu'il n'ait fait des prédications remarquables, dont les relations connues sous le nom d'Evangiles nous rapportent au moins des fragments. Il faut que l'impression de cette vie ait été bien profonde, puisque l'humanité civilisée en a fait un Dieu. Si nul miracle particulier n'avait contribué à ce succès, il n'en serait peut-être que plus prodigieux. Je n'ignore pas qu'il existe quelques cas plus ou moins analogues en ap-

parence; mais on accorde assez généralement que de tous les fondateurs de religion, Jésus est le plus digne de respect et d'amour, que le christianisme est la première des religions, et que les peuples élevés par l'Evangile sont les plus éclairés et les plus puissants du monde. On pourrait encore ajouter hardiment que ceux où la foi en Jésus-Christ a reçu le moins d'additions et s'est le mieux conservée marchent au premier rang de la civilisation matérielle et morale.

L'impression produite sur un esprit sans préjugé par la personnalité de Jésus, telle que la tradition nous l'a conservée, pourrait se traduire en ces mots d'un rationaliste contemporain : Jésus-Christ fut un homme sans péché. Notre compatriote J.-J. Rousseau le jugeait de même. On a essayé récemment de contester cette pureté de Jésus ; il ne me semble pas qu'on y ait réussi. On n'a pas imaginé que les disciples eussent embelli le portrait de leur maître. C'est qu'en effet rien n'est moins vraisemblable : Jésus les avait initiés à la vie morale; ils le considéraient comme un parfait

modèle, ils jugeaient excellent tout ce qui venait de lui ; par conséquent ils n'étaient pas exposés à la tentation d'y rien changer.

Je prends donc pour fondement une impression qui est aussi la mienne : Jésus fut un homme pur, un homme sans péché; et je demande comment l'apparition d'un tel homme était possible.

On va m'opposer la question préalable, je le sais. On me dira : Jésus n'a pas été parfait, car l'existence d'un homme parfait serait un miracle. C'est un argument *a priori*. Pour moi, qui ne pars pas du même point, pour moi, qui crois à l'intervention de Dieu dans l'histoire, non pas arbitraire et violente, mais constante, immuable et pourtant très réelle, je puis négliger cette objection. J'y suis d'autant plus autorisé qu'encore une fois je n'examine pas ici l'authenticité des faits, j'étudie simplement quelle en serait la portée, à supposer qu'ils fussent vrais. J'admets que Jésus-Christ fut effectivement tel que les Evangiles nous le représentent, un homme pur, l'idéal

moral vivant en chair, et je demande quelle est la signification d'un évènement pareil.

S'il est certain, d'après les faits universels déjà discutés, que l'humanité s'est corrompue dans ses premiers organes et par ses premiers actes; si l'impulsion au mal est devenue un élément de notre nature, il est clair qu'en effet l'apparition d'un homme sans péché est absolument contraire à l'ordre accidentel introduit par la chute, et qu'elle forme le commencement d'un ordre nouveau. Entre l'idée d'un sage excellent, du premier génie religieux, du meilleur des hommes, et celle d'un homme pur, de l'Idée vivante, il y a l'infini. Reconnaître la pureté de Jésus-Christ, c'est faire le pas décisif, c'est admettre la réalité d'une économie divine; c'est tout accorder.

Après cela, la conception immaculée du Sauveur ne nous étonnera plus, car nous en comprenons le sens. Jésus est le second Adam, le commencement d'une meilleure humanité, qui se greffe sur la première pour transformer la première, Jésus est une nouvelle création de Dieu. Une seconde création n'est pas plus in-

croyable que la première, qui est le miracle des miracles, le miracle universel, le miracle absolu. Et pourtant à quelles étranges hypothèses, à quelles contorsions bizarres la pensée n'est-elle pas réduite, lorsqu'elle essaie d'expliquer l'origine de l'humanité en supprimant le miracle de la création? Pourquoi les Evangiles assurent-ils que Jésus est né d'une femme sans avoir eu d'homme pour père? — Assurément, nous ne l'aurions pas imaginé, pas plus que le reste ; mais le fait étant donné, il me semble que nous pouvons le comprendre. L'homme ne représente-t-il pas, dans la société humaine, l'initiative individuelle, le progrès, la particularité, et la femme la tradition, la continuité, la généralité, l'espèce? Le Sauveur ne pouvait pas être fils de tel ou tel homme en particulier; il devait être fils de l'humanité.

Au surplus, il n'est pas besoin d'une théorie sur ce sujet pour entendre la divinité de Jésus-Christ et pour admettre l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ. La sainteté de son caractère nous dit tout. Si Dieu produit le bien en nous; si Dieu forme ainsi l'un des éléments de l'es-

prit humain tel qu'il doit être, si la part de notre volonté propre dans le bien consiste seulement à ne pas mettre d'obstacle à son action; comme nous l'avons dit, en nous appuyant sur la conscience; il est clair que la pureté unique de Jésus-Christ consistait simplement à n'opposer aucune résistance à l'influence divine, et que cette puissance, se déployant pleinement et librement en lui, était le seul principe positif de son activité. C'est donc Dieu qui vivait en Christ. Le mystère de l'incarnation est révélé dans les discours du Seigneur et dans sa conduite : c'est que Dieu trouvait en Jésus-Christ homme l'organe parfait de sa volonté. L'incarnation est l'accomplissement de l'inspiration ; l'incarnation est une idée morale; l'incarnation est un mystère *éternel*. Dieu veut constamment s'incarner dans l'humanité tout entière. Dieu veut en cet instant s'incarner en vous; mais vous lui résistez. Jésus de Nazareth ne lui a point résisté. C'est pourquoi Jésus est Dieu !

Mais comment Jésus a-t-il pu recevoir cette plénitude d'inspiration et de sainteté? Comment a-t-il pu devenir l'organe de la grâce sans

lui apporter aucun obstacle? L'absence de tout péché volontaire, actuel en Jésus nous apprend qu'il était dès sa naissance lavé de la tache originelle et revêtu d'une force qui le rendait supérieur aux influences corruptrices du milieu qui l'entourait. Il faut donc reconnaître en lui une création nouvelle, une restauration de l'innocence et de la liberté premières, la communication d'une vertu divine, la présence réelle de l'essence divine, une incarnation naturelle de Dieu, antérieure à l'exercice de sa liberté. L'humanité s'étant corrompue elle-même, il a fallu que Dieu se fît homme pour qu'un homme devînt Dieu.

Nous pouvons aller jusque-là, messieurs, sans oublier que Jésus nous est offert comme un modèle, et que cette proposition serait dérisoire, si les conditions du possible étaient essentiellement différentes pour nous et pour lui. Nous ne sommes appelés, je l'ai déjà dit, et cela s'entend de soi-même, qu'à réaliser notre vraie nature; si nous sommes appelés à imiter Jésus-Christ, il est donc clair que notre nature est pareille à celle de Christ. Nous n'ignorons pas que

Jésus pouvait faillir, puisque ses disciples ont jugé bon de nous apprendre qu'il a été tenté, et nous n'avons nul désir d'enlever toute signification sérieuse à ce sublime récit, où sont concentrés tous les intérêts du Ciel et du Monde. Nous considérons l'œuvre entière de notre salut comme une œuvre morale : l'esprit du christianisme tout entier nous oblige à la considérer ainsi, et nous sentons bien qu'elle perdrait ce caractère dès le moment où nous prêterions à notre Sauveur une infaillibilité métaphysique dont l'inévitable conséquence serait l'impossibilité de souffrir. L'histoire, d'ailleurs, nous montre assez les funestes conséquences où l'on est poussé, lorsqu'on établit, soit par spécification, soit par addition, une différence métaphysique entre la nature humaine et la nature de Christ. Il faut, avec Rome, aller chercher des modèles au-dessous de Jésus, qui recule dans les ombres du sanctuaire; ou bien, avec un protestantisme mal avisé, il faut séparer la religion de la morale, et faire d'une doctrine correcte l'unique condition du salut. Mais on s'abuse en cherchant dans l'enseignement su-

blime du disciple que Jésus aimait l'origine de ces aberrations. N'est-ce pas lui qui nous apprend à voir dans la perfection morale le sceau de la divinité? Cet éloge brûlant de la charité, qui s'échappe à flots si pressés des lèvres de Paul, St. Jean ne le résume-t-il pas dans cette parole limpide et sans fond : Dieu est amour?

Ce qui empêche l'orthodoxie de s'organiser et de se comprendre, ce qui la condamne à s'imposer en formules intraduisibles, au nom d'une problématique autorité, ce n'est pas l'excès de la foi, c'est son défaut : ce ne sont pas ses thèses positives sur la divinité de Jésus-Christ, c'est le matérialisme de son anthropologie, c'est le caractère abstrait de sa doctrine sur la création. La séparation absolue entre l'homme et Dieu, dont elle ne peut plus s'affranchir, est étrangère à la foi des apôtres et tout particulièrement étrangère au Théologien. St. Jean voit en Christ l'incarnation du Verbe éternel de Dieu; mais ce verbe créateur est le principe spirituel de la nature humaine. « La parole qui était avec Dieu et par laquelle toutes

choses ont été faites», c'est «la lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde» ; et cette théorie de l'humanité par laquelle nous cherchons à ressaisir l'unité de la pensée chrétienne, c'est St. Jean qui nous l'a donnée.

La même idée de l'humanité qui nous fait comprendre la nature de Jésus-Christ, nous marque également la portée de son sacrifice. L'idée de l'expiation remonte bien au delà des temps historiques. Elle est plantée comme un dard au cœur de l'humanité. Elle est essentielle à la conscience religieuse. On ne saurait s'en affranchir qu'en établissant que nous sommes actuellement en état de faire tout ce qui nous est demandé, c'est-à-dire, en effaçant l'idéal, en brisant par conséquent le ressort du progrès moral qu'on croit raffermir, ou bien en niant l'ordre moral lui-même. La substitution de l'innocent au coupable ne guérit pas cette blessure, elle l'envenime; et la punition du coupable lui-même ne s'accorde pas avec l'amour.

Cherchons à dissiper ces obscurités, et d'abord demandons-nous ce que le besoin d'expia-

tion signifie. — Il exprime que les rapports entre l'homme et Dieu sont altérés, et que, pour les rétablir, il faut enlever un obstacle contre lequel l'homme est impuissant. Il n'y a pourtant d'autre obstacle que le pli de sa propre volonté; pour qu'il disparaisse, l'homme n'a qu'à vouloir le bien. Mais si l'humanité est solidaire, si c'est l'humanité qui est déviée; il faut que l'humanité se redresse, il faut qu'elle ordonne et qu'elle accomplisse elle-même le sacrifice de la mauvaise nature qu'elle s'est donnée. Tel est le sens de la rédemption qui nous est acquise par la mort volontaire de Jésus-Christ. Nul d'entre nous ne peut être sauvé qu'en expiant ses péchés, nul ne le peut sans travailler au salut de ses frères, nul ne le peut sans la charité, c'est-à-dire sans le sacrifice. Mais nul, excepté Jésus, n'atteint réellement le but de son effort, parce que nul autre ne possède la charité absolue. Quand nous acceptons la douleur avec amour, et pour accomplir l'œuvre de l'amour, nous expions simultanément nos péchés et les péchés de l'humanité; mais les péchés de chacun dépassent la mesure de son sa-

crifice, parce qu'il aime faiblement, ou qu'il n'aime pas. Ce n'est pas l'idée de la réversibilité qui fausse la doctrine romaine des œuvres surérogatoires. S'il se trouvait un saint véritable, il possèderait d'ineffables mérites, dont il disposerait en faveur de l'humanité tout entière, suivant la loi parfaite de l'amour, la seule à laquelle un saint puisse obéir. Jésus est le Saint. L'humanité se trouve en chaque individu; mais elle est bien plus concentrée dans le saint que dans le pécheur, précisément parce qu'il est saint. La sainteté l'unissant à Dieu tout autrement qu'aucun autre homme, en fait le centre et la tige de l'humanité. Il l'est naturellement, surnaturellement, comme résultat de l'action providentielle qui s'exerce durant tout le cours de l'histoire; il l'est surtout parce qu'il veut l'être. La sainteté, qui est la charité, lui fait embrasser dans son amour toutes les créatures et toutes leurs misères. Cela nous paraîtrait-il tellement inexplicable? Alors nous serions à plaindre. Quel cœur aimant ne s'impute les fautes de ceux qu'il aime? qui ne cherche à s'en accuser? qui ne voudrait les racheter?

Si j'avais à représenter un trait pris à mon choix dans notre vieille histoire, j'essaierais de peindre le noble paysan du Bas-Unterwald renversé sous une croix, et cherchant encore d'un œil mourant l'œil mourant de celui qui a versé son sang pour tous. Christ est le type de tous les dévouements et de toutes les victoires. Il a attiré dans son sein tous les fers qui nous menaçaient; il a frayé le chemin de l'humanité! Christ résume en lui l'humanité, parce qu'il le veut: son universalité c'est sa charité; et l'imputation elle-même se trouve en dernier ressort une idée morale. Christ veut que nos péchés soient les siens, parce qu'il est amour. Et ils le deviennent en effet, quoique cette substitution soit impossible, parce que rien n'est impossible à l'amour. Pour admettre l'imputation de nos péchés à Christ, il faut croire que par l'énergie de sa volonté un être moral peut absorber en lui la vie d'un autre. Cette assertion nous étonne; mais elle doit être juste, puisque tout être est volonté. Ce qui est certain, c'est qu'elle est indispensable au christianisme: il faut que nous ayons habité en Christ comme il

promet d'habiter en nous. Christ renferme en lui, comme Adam, l'humanité tout entière; il se nomme le second Adam. Mais l'universalité du premier individu était naturelle; Jésus devient l'homme universel par sa charité.

D'ailleurs d'où vient qu'un saint nous soit né? Ce n'est pas un hasard, c'est un miracle, et ce miracle est l'*accomplissement*. Jésus est le désiré des nations, le sage imaginé par les sages, le prophète annoncé par les prophètes. Il est le fruit du travail moral qui s'est opéré dans l'humanité tout entière, par l'influence de l'Esprit de Dieu. Sous ce point de vue encore il résume l'humanité.

Enfin le salut qu'il nous acquiert par son sacrifice, en absorbant notre nature corrompue pour la livrer à la mort, ce salut lui-même est une réalité morale. C'est la liberté morale que Jésus nous restitue, c'est-à-dire la faculté de nous dévouer, la faculté de nous sacrifier. Le salut est gratuit, mais il n'est pas contraint. Nous n'y entrons que par la foi, c'est-à-dire en nous unissant volontairement à Christ, en vivant de sa vie, en voulant ce qu'il veut. Comme le salut

est une vie, la foi est une naissance, qui s'accomplit dans une mort. Le salut consiste à répéter la passion de Christ; et la suprême félicité se trouve dans le sacrifice, parce que le bonheur est la plénitude de l'être, que la vérité de l'être est la vie, que la vérité de la vie consiste à vouloir, et que le sacrifice est le triomphe de la liberté.

Ainsi les dogmes du christianisme sont autant de réalités morales, et se déduisent sans difficulté des axiomes de la conscience morale. Nous en saisissons l'unité transparente dès l'instant où nous avons imposé silence à l'esprit charnel pour écouter la conscience. C'est elle qui nous apprend que l'ordre moral est l'ordre de la vérité. L'optimisme finit par l'emporter, mais il n'est justifié que lorsqu'il est accompli, c'est-à-dire lorsqu'il a compris le pessimisme, et qu'il le renferme en soi. Ce qui est doit être, mais ce qui est n'est pas nécessairement. Le mal est absorbé par le bien. Le mal n'est pas nécessaire; mais la possibilité du mal est la condition du bien.

SIXIÈME PARTIE

LES DESTINÉES DE L'ÉVANGILE

ONZIÈME LECTURE

Je viens faire mes dernières leçons. Dans la précédente, j'ai tenté quelques applications d'une philosophie dont il est temps d'exprimer le principe et de marquer la liaison.

Cette philosophie repose sur l'idée de la volonté. Si la volonté est la substance, les lois de la volonté sont les lois fondamentales et contiennent les raisons de tout ; la grandeur de la charité est la vraie grandeur, comme le veut Pascal ; le but de la science est le progrès de la vie morale, comme le veut Kant ; enfin, la raison appliquée à la volonté, la conscience

morale forme le critère supérieur de la vérité.

Je n'établis pas ce critérium moral d'une manière exclusive : il doit toujours s'accorder avec la logique, dont le rôle, essentiellement négatif, consiste à nous apprendre ce qui ne peut pas être, avec l'expérience, qui nous montre ce qui est. Mais la conscience, en nous enseignant ce qui doit être, nous donne le sens de ce qui est. Pour l'esprit spéculatif, elle est l'instrument des découvertes.

Nous voulons une explication de l'ensemble des faits connus, suggérée par la conscience morale et parfaitement d'accord avec la logique et l'expérience.

Par ces motifs, nous reconnaissons comme cause première l'être parfait, la volonté parfaite, l'amour, acte suprême de la liberté.

Dieu est amour, Dieu ne veut donc que le plus grand bien de l'être qu'il crée; mais ce bien n'est pas accompli par la seule création; le bien pour l'être créé consiste d'abord dans la faculté de choisir son but, de se créer soi-même, de s'achever; il consiste, en un mot, dans la

liberté. Le bien parfait consiste dans l'harmonie des deux volontés, des deux créations, l'amour retournant à l'amour. Ce bien renferme donc nécessairement au point de départ la possibilité du mal.

L'expérience, interprétée par la conscience morale, ne permet pas de douter que cette possibilité ne se soit effectivement réalisée par la faute de l'être créé. Cependant, il faut que l'intention première de l'univers soit accomplie. Il faut que la créature mauvaise arrive au bien. De là le progrès. Il faut qu'elle l'obtienne par sa propre volonté. De là, la lenteur du progrès. La nature est corrompue, car la nature est le produit et l'organe de l'esprit, l'essence universelle est volonté. L'homme est ce qu'il s'est fait. Il doit souffrir, car la souffrance est la conscience du désordre, et pour réparer le désordre, il faut le connaître. L'homme doit mourir, car il doit abandonner sa nature. Par son propre fait, la souffrance et la mort sont devenues pour lui les conditions, les éléments du bien.

Il faut qu'il s'en instruise, et qu'il les accepte. Mais il est aveugle; il faut l'éclairer; il est es-

clave ; il faut l'affranchir. Pour cet effet, il faut qu'une volonté nouvelle le pénètre et s'assimile la sienne : c'est une nouvelle création, c'est l'incarnation. Tous ces traits sont compris point pour point dans nos prémisses ; ils découlent tous de la seule intention d'expliquer les faits par la suprématie de l'ordre moral.

Cependant l'unité vraie ne saurait être abstraite, puisqu'elle est libre. Cet esprit qui doit s'unir librement à Dieu, doit aussi réaliser librement sa propre unité, il est donc naturellement multiple. L'individualité est le moyen par lequel se réalise l'unité véritable, l'unité de l'amour. Par la puissance de l'amour, qui est la puissance absolue, puisque l'amour est la suprême énergie de la volonté, c'est-à-dire de l'être, chaque membre de cette unité vit de la vie de tous les autres. En aimant, en étant aimé, l'être particulier acquiert une valeur universelle. L'homme qui, dans le cours de la restauration, n'a point mis d'obstacle à l'action divine, celui-là vit de la vie divine, il est Dieu. Il aime parfaitement l'humanité et, par son amour, résume en lui l'humanité ; il

est tout ensemble l'humanité et l'homme Dieu. En lui, l'humanité laisse mourir sa nature corrompue ; il la sauve, en lui inspirant l'esprit de sacrifice. L'apparition d'un tel homme est nécessaire à l'accomplissement du plan divin. Par l'inspiration de l'esprit, l'effort de l'humanité tout entière tend à le produire. Il sera le fils de l'Homme, l'humanité sera sa mère. Après lui, le progrès consistera à lui ressembler toujours davantage, et ceux qui deviendront pareils à lui lui rendront hommage, ils vivront et mourront à sa gloire, comme lui-même s'est donné pour les susciter.

Les Evangiles racontent que ce sauveur est né à l'époque de César Octavien, surnommé Auguste. Et, en effet, une révolution religieuse, qui finit par tout changer, commença sous le successeur de ce maître du monde. Le récit des Evangiles est-il fidèle? — Cette question n'entre pas dans le champ de notre étude. S'il l'est, nous comprenons maintenant que ce qui devait arriver est arrivé. S'il était faux, nous devrions attendre encore; mais nous aurions peut-être

plus de peine à nous expliquer la suite des évènements. Ce qui me paraît certain, c'est que l'histoire de Jésus et la doctrine chrétienne répondent aussi précisément qu'il est possible aux exigences de la conscience et de la pensée, placées en face des faits universellement constatés. Le christianisme ne remplit pas seulement, comme nous l'avons fait voir en premier lieu, les lacunes de la religion naturelle; il comble également celles du dualisme et celles du panthéisme; il résout l'énigme que le scepticisme pose à la pensée, et lui fait sa place en le réfutant. Si la vérité d'un système dépendait de sa corrélation fidèle avec l'esprit humain, il faudrait avouer que le christianisme est la vérité de tous les systèmes. Il accommode l'expérience et la raison, non pas à la façon du panthéisme, en frappant sur l'une et sur l'autre, mais en maintenant l'intégrité de leurs affirmations. Il résout toutes les dissonances de la pensée et du cœur dans un seul accord, dans un seul cri d'adoration, l'amour, l'amour absolu. Comme le métal en fusion remplit exactement son moule, dont il reproduit en relief les détails

les plus délicats, ainsi du christianisme et de la pensée. C'est dans ce sens qu'on a dit, il y a longtemps, que l'âme est naturellement chrétienne. Dans le cadre bien étroit de nos lectures, j'ai tenté d'ébaucher la preuve de cette assertion; je serais heureux si vous la trouviez concluante; je le serais encore, si vous daigniez m'offrir l'occasion de la compléter.

Mais, s'il en est ainsi, dira-t-on, sans doute, comment arrive-t-il que le christianisme rencontre tant d'incrédules et de détracteurs; comment arrive-t-il surtout qu'après l'avoir autrefois adopté par un mouvement presque unanime, les nations européennes s'en détournent aujourd'hui? Et comment ce fait, que vous avouez, se concilie-t-il avec la doctrine du progrès, que vous estimez une idée chrétienne; comment l'accorder surtout avec le progrès réel, que nous constatons sur tant d'autres points? — Cette question est bien naturelle, elle est pressante. Aussi je l'ai prévenue, et je veux lui consacrer ces deux derniers entretiens. Nous avons vu quel sens général le christianis-

me prête à l'histoire de l'humanité ; j'essaierai d'appliquer ces vues à l'état de la société contemporaine, en marquant comment cet état s'est produit.

L'homme est un problème pour lui-même : un problème fort compliqué, insoluble, aussi longtemps qu'on n'a pas saisi les rapports essentiels des hommes entre eux, les rapports de l'humanité avec le milieu qui l'entoure, et la cause dont elle procède. Pour reconnaître l'harmonie entre le christianisme et la raison, il faut que la raison se comprenne elle-même, et le christianisme lui est nécessaire pour cela. Ce cercle est inévitable. Le secret de la raison, je vous le dirai, c'est qu'elle est malade, mais elle est trop vaine pour l'avouer : l'orgueil même est son mal, voilà le fond de l'affaire !

Ensuite, messieurs, il est des circonstances qui rendent la raison plus ou moins excusable, et qui nous retiendront quelque temps. La doctrine nouvelle tomba d'abord dans des esprits que le judaïsme et le paganisme avaient formés. Elle fut naturellement interprétée dans le sens

de la philosophie des Grecs et de la sagesse hébraïque; elle s'altéra par ce mélange d'éléments étrangers à son esprit, discordants entre eux, et qui pourtant, de nos jours encore, semblent à plusieurs chrétiens former une partie intégrante de la foi. L'évidence intrinsèque du christianisme en fut obscurcie, et les hommes chargés de l'enseigner contractèrent bientôt l'habitude de chercher dans des attestations extérieures la preuve essentielle de sa vérité. On perdit de vue la parfaite raison qui règne dans toutes ses doctrines, lorsqu'on se crut dispensé de la mettre en évidence. Les interprétations qui tendaient à l'obscurcir eurent libre jeu.

Cependant la spéculation métaphysique prenait dans la religion nouvelle une place exagérée. Le christianisme renferme une philosophie, nous l'avons suffisamment constaté, mais au fond c'est quelque chose de bien différent et d'infiniment supérieur. Recevoir l'Evangile n'est pas un simple changement d'opinions, c'est un changement des tendances et des dispositions morales, et ce changement, c'est le

salut. Ce côté dominant tomba peu à peu dans l'ombre; depuis le moment surtout où la persécution faisant place à la faveur, les honneurs de l'Eglise devinrent une source d'avantages temporels. Sous l'influence de l'esprit grec, qui plaçait dans la connaissance le but suprême de l'activité humaine, on fit consister l'essence de la religion dans un ensemble d'opinions. Ainsi le christianisme parut se transformer en une science plus ou moins séparée de la vie. Et par un malheureux concours, cette science cherchant à se fonder sur des déclarations qu'on réputait indiscutables en raison de leur origine, il suffisait d'en posséder les formules, sans avoir besoin de les comprendre. La béatitude à venir devint le prix d'une croyance exacte. Cette illusion a régné longtemps, et je n'oserais pas affirmer qu'elle soit partout dissipée.

Le christianisme devenait donc, sous l'influence de la philosophie, une affaire de science et de mémoire. En même temps, sous l'influence du judaïsme et des cultes antiques, on en fit un ensemble de rites, une loi destinée à

régler moins les dispositions de l'âme que les mouvements du corps. Cette double transformation était nécessaire pour lui donner le caractère que réclamaient également les habitudes du paganisme et les souvenirs hébreux, celui d'une institution sociale. En effet, on peut commander des cérémonies, on peut faire réciter les paroles d'un catéchisme, mais on ne peut pas imposer la conversion du cœur, la repentance, le renoncement, la charité. Pour élever la religion au rang officiel, il fallait donc en mettre l'essence ailleurs que dans la conversion. Si la foi était une vie de l'âme, on n'oserait jamais prétendre qu'une profession mensongère de cette foi soit indispensable à la société et que cette profession lui suffise. Ceux qui essaient d'accorder la conception morale de la religion avec l'idée d'un culte de l'Etat sont réduits à faire mouvoir la société dans un réseau de fictions. Le christianisme aspire à renouveler l'humanité; il contient le principe d'une société nouvelle, c'est incontestable; mais cette société ne saurait être qu'un idéal imparfaitement réalisé dans des groupes

éphémères, aussi longtemps que les mobiles d'action inspirés par le christianisme ne détermineront pas la conduite du grand nombre, aussi longtemps qu'il n'y aura pas des peuples convertis, une humanité régénérée.

Le vrai christianisme est inséparable de la liberté de penser, et quand il ne la trouve pas, il sait la prendre; quand il prévaut, il l'amène avec lui. En effet, nul esprit, nul esprit cultivé du moins et doué d'un certain ressort, ne peut recevoir une opinion sans l'examiner, ni prendre parti pour une cause qu'il n'a pas choisie. Et pourtant le christianisme demande une conviction personnelle, qui devienne le premier mobile de notre activité. — Le vrai christianisme appelle irrésistiblement la liberté de manifester sa pensée; car s'il a contre lui l'autorité, il en bravera les interdictions pour chercher à sauver les âmes; s'il en dispose, il ne voudra ni d'une adhésion hypocrite, ni d'un silence forcé qui l'empêcheraient de reconnaître ceux qui ont, avant tous les autres, besoin de sa prédication. Sans une entière liberté, les chrétiens auraient peine à se reconnaître, et pourtant, membres

d'un même corps, instruments d'une même pensée, il faut qu'ils se trouvent pour s'aimer et pour concerter leurs travaux. La société chrétienne se forme incessamment par la coopération, par la communion fraternelle de ceux que le Christ a touchés.

Ces vérités, messieurs, se font triviales au milieu de nous, nous pouvons le dire avec une humble reconnaissance. Mais, à deux pas d'ici, vous le savez, les thèses diamétralement contraires sont les axiomes universellement acceptés sans examen, et par l'incrédulité, qui s'en fait des armes puissantes, et par la suprême autorité religieuse. En vérité, le libéralisme, l'individualisme chrétiens sont nés d'hier, et pour les trouver proclamés et pratiqués sur le vieux continent, il ne faut pas s'écarter beaucoup de nos heureux bords.

La transformation du christianisme en un système de dogmes et de cérémonies accrut singulièrement la distance entre les laïques et le clergé; la prêtrise antique retrouva place dans une conception de la vie qui semblait l'exclure entièrement. Une hiérarchie d'inter-

médiaires visibles et invisibles s'interposa entre Dieu et la conscience, qui devait être son temple. Ainsi, la simplicité, l'intimité de l'idée chrétienne, altérées dès l'origine par le mélange d'éléments hétérogènes, furent sacrifiées aux espérances d'un socialisme prématuré.

Bientôt après, l'Eglise restait seule debout sur les ruines de l'Empire. Elle accueillit les barbares à leur arrivée, et les baptisa sans les transformer. Ses clercs formèrent les conseils de leurs grossiers chefs; elle donna des lois aux nouveaux peuples appelés dans le champ de l'histoire, et leur servit d'institutrice. Alors apparut clairement la destination providentielle du catholicisme. Si l'Eglise n'avait pas été jusqu'à un certain point matérialisée elle-même, la distance entre elle et les dépositaires de la force eût été si grande, que nulle combinaison naturelle n'aurait pu la faire subsister. Nos missions modernes chez les païens sont une œuvre de dévouement personnel, sans doute, mais, à bien des égards, c'est aussi une œuvre collective, et l'on n'en comprendrait pas la durée, si les missionnaires n'avaient pas la civili-

sation chrétienne pour pépinière et pour point d'appui. Les lettres et les arts, les traditions de l'antiquité se conservèrent dans l'Eglise avec le culte des idées morales. Toute notre civilisation sort du temple, aussi bien que les civilisations de l'antiquité. Rome a gardé le dépôt du christianisme pour l'humanité, en l'incorporant dans une milice perpétuelle, sous le commandement d'un chef visible. Quand la supériorité morale de la religion ne suffisait plus à la protéger; elle trouva pour défenseurs les représentants de l'intelligence et du savoir, unis par la foi des serments et par la puissance des intérêts. Tels sont les services de l'institution catholique, telle est sa grandeur, telle est aussi son infirmité.

Les prétentions de l'Eglise romaine au gouvernement de la terre sont l'expression altérée d'une vérité profonde, je veux dire la supériorité de l'intérêt religieux sur tous les autres. Dans une page qu'on n'ose plus citer, parce qu'elle est présente à trop de mémoires, Pascal esquisse la véritable hiérarchie, en opposant trois ordres de grandeurs : la force, l'in-

telligence et la charité, qui est la perfection de la volonté. La sphère religieuse et morale prime la sphère de la science et du talent; la distance qui les sépare surpasse infiniment la distance infinie dont la grandeur de la pensée surpasse les grandeurs de la chair. Le catholicisme témoigne de ces vérités, mais il les fausse. Il ne s'est attaché qu'à l'un des côtés de l'ordre, et n'a produit que la confusion. Le côté qu'il néglige, c'est que les trois sphères dont il marque très bien la valeur relative sont essentiellement distinctes, et qu'elles doivent rester distinctes. Et, en effet, du moment où la religion s'était matérialisée, cela ne pouvait plus être compris. De ce que la religion est supérieure à la science, on conclut qu'elle devait absorber la science, et la liberté de penser fut supprimée. De ce que les intérêts de l'esprit sont supérieurs à ceux du corps, on conclut que le représentant de l'esprit avait naturellement droit au gouvernement des corps. Par l'effet d'un premier abaissement, qui tenait peut-être à la force des choses, l'Eglise était entrée dans l'Etat; elle finit par l'engloutir. Elle exerça le pouvoir lé-

gislatif et le pouvoir judiciaire : la notion de la justice en fut altérée, et la religion elle-même s'y corrompit bien plus encore. Une fois réduit en code, le christianisme dut se borner, comme les lois civiles, à régir les actes extérieurs : il abandonna l'empire de l'esprit. Sous la couche de jurisprudence dont on les teignit, ses dogmes fondamentaux devinrent méconnaissables, l'idée de Dieu même en fut profondement obscurcie. Si le christianisme avait été diminué par les efforts des plus nobles intelligences pour le formuler en métaphysique, il descendit bien plus bas, lorsque, sous la préoccupation d'intérêts mondains, des prélats grossiers eux-mêmes y cherchèrent un moyen de gouverner la barbarie. De l'esprit à l'intelligence, de l'intelligence à la matière, c'est un déclin continu. Au pardon, prix d'une croyance correcte, on substitua la soumission implicite à l'Eglise et l'absolution du confesseur. La grâce devint inutile, parce qu'on accommoda la morale à la mesure des cœurs charnels ; mais on distingua deux morales : l'une, suffisante au salut, qui se résume à reconnaître l'autorité de

l'Eglise ; l'autre, la morale des saints, la loi de perfection, chargée de commandements arbitraires.

» En prenant corps dans la prêtrise, en dictant la loi civile, en faisant la conquête du pouvoir, la religion était entrée dans la matière; elle s'y engagea profondément. Ce fut d'abord, semble-t-il, pour la combattre et pour la maudire sous toutes ses formes. La continence absolue, la pauvreté, la faim, les souffrances et les blessures volontaires semblèrent méritoires en elles-mêmes et devinrent les éléments essentiels de l'idéal chrétien. Mais ce matérialisme négatif accusait une préoccupation suspecte ; le revers de la médaille apparut bientôt : si les moines relevèrent en Europe les arts utiles et la dignité du travail, s'ils en furent les premiers laboureurs et les premiers vignerons, ils y devinrent aussi les plus grands propriétaires, et ils y prirent goût. La richesse de l'Eglise ne parut pas importer moins au règne de Dieu sur la terre que la pauvreté de ses saints. L'étendue des biens de main-morte paralysa le développement économique des états

chrétiens, les peuples s'imposèrent de lourdes charges pour subvenir aux pompes de l'Eglise. Dispensatrice des grâces spirituelles, celle-ci ne craignit pas d'en battre monnaie. Elle fit comprendre que s'attaquer à ses biens était le plus grand de tous les péchés, et que nulle offense à la loi morale ne saurait fermer le lieu des délices à celui qui l'aurait enrichie, même par une simple disposition pour cause de mort. Tous ces effets devaient inévitablement se produire du moment où une société d'hommes, mêlée par ses intérêts à toutes les affaires du monde, avait pu substituer son autorité à l'autorité de la conscience[1]. »

Il suffit de rappeler ces choses pour faire comprendre pourquoi la société moderne s'est dégoûtée de la religion. Derrière l'amas d'abus qui recouvrent l'Evangile, il n'est pas toujours facile d'en discerner les traits. Le vrai christianisme, c'est la liberté, la paix, le progrès; il serait injuste sans doute de le charger des crimes commis en

[1] *Recherches de la méthode*, préface, pages XXXII-XXXIV. Le sujet principal des deux dernières lectures est traité plus complétement dans cette *préface*, à laquelle j'ai fait divers emprunts, dont les plus considérables sont indiqués par des guillemets.



son nom par ses ennemis ou par ceux qui ne le comprenaient point; nulle vérité ne supporterait ce genre de critique, car il n'en est aucune dont on n'ait abusé. Mais pour que la distinction soit possible entre l'abus et les conséquences légitimes d'un principe, il faut être arrivé jusqu'à celui-ci. Si le nom du christianisme représente aux yeux d'un grand nombre la servitude, la guerre et l'esprit rétrograde, avons-nous de bonne foi sujet d'en être étonnés?

Nous portons la peine de notre passé. La plus haute aspiration de la pensée, c'est l'unité. Mais l'unité véritable implique la distinction. L'Église a voulu réaliser l'unité en absorbant la vie intellectuelle, la vie politique, la vie économique de la société; elle n'a réalisé que le chaos, et ce chaos n'est pas encore débrouillé. Elle a gouverné directement de vastes domaines, dont il ne lui reste qu'un lambeau, et la possession de ce petit coin de terre, où des fils assez peu soumis tiennent garnison pour son compte, menace chaque jour d'allumer une guerre universelle.

C'est que les temps ont marché. « L'unité grandiose, mais factice de la société religieuse devait finir par céder à la réaction de tous les principes qu'elle opprimait. La religion s'était asservi l'intelligence ; mais la pensée y périssait, et dès le réveil des sciences expérimentales, les conflits les plus violents éclatèrent. La religion dictait le droit et suppléait l'Etat ; mais les pouvoirs militaires, que l'Eglise avait opprimés, entrèrent en lutte avec elle aussitôt que la centralisation leur eut rendu quelques forces : ils finirent par la dompter, et l'organe de Dieu sur la terre devint l'instrument des Césars.

» La confusion du principe moral et du principe juridique avait profondément altéré la doctrine ; la préoccupation des intérêts mondains avait avili ses représentants ; l'Eglise, incapable de se régénérer, se déchira. La réforme donna un corps aux réclamations de la conscience, de la pensée et des intérêts, sans satisfaire entièrement les besoins dont elle était née. Elle ramena la religion de la matière à l'intelligence, elle ne sut pas remonter plus haut [1]. » Pareille

[1] *Recherches de la méthode*, préface, pages XXXV-XXXVI.

à l'Eglise des empereurs bysantins, elle chercha sa force dans la précision des formulaires.

A l'autorité factice d'un prêtre et d'un collége de prêtres, elle substitua l'autorité mal définie d'un recueil de livres. Pour le dogme, elle changea les conséquences du principe juridique introduit dans la religion, sans attaquer le vice à sa racine. En pratique, elle maintint plus sobrement, mais avec une énergie nouvelle, la confusion de la morale et du droit; elle sanctionna le principe de la contrainte en matière religieuse, et consomma bientôt l'assujettissement de l'Eglise au pouvoir civil.

Le catholicisme est à son tour devenu protestant. Il maintient, en dépit des démentis apparents que lui inflige l'histoire, la suprématie de la religion sur toutes les autres fonctions de l'existence individuelle et sociale. Il affirme la présence éternelle du Saint-Esprit dans son Eglise. Telle est encore aujourd'hui sa mission, telle est sa vérité. Mais de la supériorité de la sphère religieuse, il conclut à l'absorbtion de toutes les autres. Telle est la raison qui l'oblige

à soutenir une lutte inégale contre le droit, contre la liberté, contre l'Etat, contre la science, contre le travail, contre le progrès, contre toutes les aspirations les plus légitimes de la société pour se constituer dans l'ordre véritable.

Et cet envahissement des fonctions qui doivent rester libres, et conserver leur caractère propre, il est imposé au catholicisme par l'insuffisance de sa conception religieuse. Ce n'est pas la charité qui doit tout unir, c'est une corporation, c'est un pontife, ce sont quelques hommes qui doivent tout ordonner, en vertu de l'infaillibilité qu'ils s'attribuent. La religion a besoin de la richesse; elle a besoin du pouvoir, parce qu'elle n'est plus la religion : Dieu s'abaissant dans l'âme humaine, et l'âme s'élevant à Dieu pour ne former qu'une vie; c'est un système selon lequel, moyennant l'observation de certaines règles et l'emploi de certains intermédiaires prescrits, l'homme est sûr d'échapper aux souffrances éternelles et d'obtenir le bonheur après sa mort. Le Saint-Esprit s'est donné la loi de couler exclusivement et sans interruption dans certains canaux vivants, qui le

dirigent comme il leur plaît ; de sorte que, moyennant telle finance, le péché n'est plus un péché.

Une telle manière d'entendre l'institution de Jésus-Christ était légitime, aussi longtemps qu'il n'y en avait pas d'autre possible. La mission du catholicisme fut de discipliner des peuples enfants et de les amener à la vie de l'âme. Il fut le pédagogue de notre Europe; mais, quand un gouverneur ne sait pas se retirer à temps, il maintient dans une enfance perpétuelle l'élève dont il avait promis de faire un homme. Et, quand ce gouverneur a beaucoup d'audace et d'esprit, il finit, vous ne l'ignorez pas, messieurs, par tirer gloire de son procédé.

La réforme du XVI[e] siècle a compromis la suprématie de la religion en confiant le gouvernement ecclésiastique au pouvoir militaire; elle a relâché l'union de Christ et de son Eglise; elle a méconnu l'action perpétuelle de l'Esprit dans l'humanité sanctifiée, en faisant reposer toute certitude religieuse sur l'autorité d'un recueil de textes dont elle affirme l'inspiration absolue sans justifier suffisamment cette

allégation. Telle est sa part d'erreur; elle est assez grande pour nous expliquer le malaise dont le protestantisme est travaillé. — Mais la réforme a rendu l'honneur à Dieu, en abrogeant l'idolâtrie d'un pouvoir humain infaillible; elle a rendu la vie à l'esprit humain, en livrant à ses recherches l'interprétation des Ecritures. Et cette liberté limitée a suffi pour placer bientôt les nations protestantes à la tête de la civilisation. Pour la barrière, elle était trop faible; tout a passé par la porte ouverte au libre examen, tout, y compris la réforme elle-même, et nulle puissance au monde ne saurait la refermer. Au moment où la croix de Jésus-Christ disparaissait sous les pampres d'un nouveau paganisme, sous les échafauds et les draperies d'une métaphysique artificielle et d'une politique mondaine, les réformateurs l'ont remise debout devant les consciences. Telle est la vérité de leur œuvre; elle ne périra point.

DOUZIÈME LECTURE

En investissant le pouvoir civil de l'autorité religieuse, la réforme a simplement consacré un fait qui tendait à prévaloir depuis plusieurs siècles: la prépondérance de l'Etat, du droit et de la politique, sur l'Eglise et sur la foi. La même révolution s'accomplissait dans les pays où le protestantisme succombait; car ce sont les princes, guidés le plus souvent par un intérêt tout mondain, qui l'y ont écrasé, et c'est eux qui ont exploité la victoire.

Enfin, la religion, profondément altérée par son mélange avec les principes inférieurs

qu'elle opprimait et dénaturait, finit par succomber sous leur réaction : réaction des sens, de la raison, de la liberté, de tous les intérêts, de toutes les passions, bonnes ou mauvaises.

Quand l'intérêt religieux cessait d'être le premier, il ne pouvait que s'évanouir complètement. Après une lutte violente pour déposséder l'Eglise de la place qu'elle occupait matériellement dans la société, l'aversion fit place à l'indifférence religieuse. Il fallait que l'Etat et le droit s'émancipassent; ils ne pouvaient le faire qu'en prenant momentanément le haut du pavé. La politique devint la religion de la société. Le besoin d'infini, qui fait la dignité de notre nature, s'efforça, comme autrefois chez les Romains, de se satisfaire dans cet élément grossier; il produisit le fanatisme de la révolution et le fanatisme des conquêtes. Cependant cette phase de l'esprit ne fut pas stérile : la pensée, s'appliquant à la liberté civile, posa les principes du gouvernement constitutionnel. D'immenses progrès scientifiques, industriels, juridiques et moraux s'accomplirent en peu de temps. Mais, avant que le but fût

atteint, l'impulsion qui avait produit tout cela fut épuisée. Il ne pouvait en être autrement, parce qu'on poursuivait un fantôme : la politique, ne renfermant rien d'absolu, ne saurait devenir notre religion sans consumer l'humanité dans un effort impuissant et contradictoire. La liberté politique est un bien négatif. Pour le conserver, il faut avant tout une modération universelle, et par conséquent des cœurs remplis d'un amour qui soit capable de les satisfaire. Le maintien d'institutions libérales n'est possible que chez un peuple religieux, dans les intérêts duquel la politique reste au second rang. Est-il encore besoin de le dire? le despotisme des masses, aboutissant au despotisme d'un seul, tel est le résultat inévitable des efforts entrepris pour réaliser l'absolu dans la politique.

Les peuples modernes ont fait cette expérience et paraissent en avoir profité. La liberté, qu'adoraient nos pères, est aujourd'hui la superstition de quelques esprits en retard. C'est un simple fait; je le soumets aux critiques in-

génieux qui, n'admettant pour l'esprit humain qu'une vérité relative, tiennent par-dessus tout à rester au niveau de leur époque. Ils ne sont pas au bout des conséquences de leur principe. Leur libéralisme est une vieillerie doctrinaire. Le siècle les a déjà distancés. Il ne croit pas plus à la liberté qu'il ne croit à la philosophie, à l'Evangile : il croit à l'argent.

Eh bien, il faut avoir le courage de le dire, en quelque sens cette évolution suprême aussi constitue un progrès. Pour dégager nettement les idées de l'Etat et du droit, il fallait, disions-nous, que la politique s'émancipât de la religion, et la politique ne pouvait y réussir qu'en usurpant l'empire des esprits, en proclamant sa suprématie ; elle en avait donc le droit à son heure. De même il convient que l'économie s'émancipe de l'intérêt politique pour trouver sa propre loi, pour vérifier ses théories et pour les faire passer dans les institutions et dans les mœurs ; elle ne peut y réussir qu'en s'emparant momentanément de la première place. Après l'enfantement du système représentatif, l'enfantement du libre

échange : tel est, je crois, le sens, telle est la portée du règne de la spéculation financière. Je ne lui refuse pas mon hommage, mais je fais des vœux pour qu'il passe vite. Je le souhaite sans beaucoup d'espoir, car enfin, ne pouvant tomber plus bas, il est naturel qu'on s'arrête.

Cependant, rassurons-nous, un tel état de choses ne saurait se prolonger indéfiniment. Si la société du moyen âge nous a montré, dans son unité brutale, la confusion de tous les ordres d'intérêts; la société contemporaine nous les présente dans un complet renversement. Elle a les pieds en haut et la tête en bas: la pensée et l'Etat soumis à la Bourse, Dieu soumis à l'Etat, voilà sa posture. Et les conséquences de ce désordre absolu sont trop manifestes pour s'y méprendre. L'abaissement des esprits et des caractères, un despotisme ruineux, la guerre sociale, tels sont les infaillibles résultats du mouvement qui propose la richesse pour but suprême aux efforts de l'humanité.

Il faut remettre à leur place les intérêts infinis, les intérêts éternels. Mais ce n'est pas en

reculant qu'on y parviendra, c'est en avançant toujours. L'erreur commune aux deux formes du christianisme qui se partageaient le théâtre de l'histoire au commencement des temps modernes, c'est d'avoir voulu mettre l'esprit humain dans l'incapacité d'agir: l'une, en le plaçant sous un joug, l'autre, en l'attachant à un cep. Elles n'osent pas confier leur voile au souffle de l'Esprit. Il leur faut un procédé mécanique pour discerner l'humain du divin. Elles veulent découvrir la vérité à des signes matériels. Elles cherchent des infaillibilités visibles, qui leur donnent un point d'appui en dehors de l'esprit humain. C'est la condition indispensable à l'établissement d'une foi d'autorité, sans laquelle il semble bien difficile, j'en conviens, d'établir la religion sur les multitudes. Mais, les signes de cette infaillible inspiration des écrits ou des personnes, c'est toujours l'esprit humain qui les apprécie. De fait, on n'aboutit qu'à l'autorité de l'homme sur l'homme, c'est-à-dire au fond à la prêtrise. Bientôt, d'ailleurs, le levier se brise, ou bien il broie la pierre sur laquelle on essayait de le

manœuvrer. En religion comme en philosophie, la tentative de sortir de soi se montre illusoire.

La foi d'autorité ne put résister à la critique qui s'exerçait à la fois sur les titres de la religion dans le passé et sur ses résultats dans le présent; critique partiale et passionnée, mais qui répondait après tout aux besoins de l'esprit humain et du christianisme lui-même. La foi d'autorité n'est et ne peut être qu'un stage. Pour m'assurer qu'une doctrine est raisonnable, salutaire, divine, il est absolument nécessaire que je puisse la mettre en question. Les attestations étrangères au moyen desquelles on voudrait m'imposer la croyance, restent comme une barrière entre mon cœur et la vérité. La foi véritable est une foi d'expérience, une foi de régénération. Aussi longtemps que nous ne trouvons pas l'Evangile parfaitement raisonnable en lui-même, il n'a pas restauré notre raison, nous ne sommes qu'à demi chrétiens. Mais celui qui l'a compris, qui l'a goûté, celui-là n'est plus croyant de par l'autorité extérieure. Aux docteurs qui lui allègueraient de

telles preuves, il répondra aussitôt, comme les hommes de Sichar à cette femme que Jésus avait trouvée près du puits de Jacob : « Ce n'est plus à cause de ce que tu nous dis que nous croyons, car nous l'avons entendu nous-mêmes, et nous savons que c'est lui qui est véritablement le Christ, le Sauveur du monde. » Il faut que le fond même de notre esprit adhère au fond même du christianisme, et cette pénétration réciproque est impossible sans une entière liberté de penser.

Je me suis exprimé sans réserve, et durement, parce que je ne veux souffrir aucune équivoque. Je me suis donné pour tâche de vous présenter un tout intelligible par lui-même, et qui pût supporter l'examen de la critique. Sans cet anneau-ci, ma pensée ne se rejoindrait pas et tout le reste tomberait. Mais gardons-nous de rien outrer ni de rien oublier. Ce qui fait le fond du christianisme à mes yeux, je l'ai déjà dit, ce sont des faits. Sans la Bible, ces faits nous seraient inconnus. La Bible est le moyen par lequel la Providence divine nous a révélé le salut. Nous y trouvons les propres paroles

de notre Sauveur, qui sont absolument inimitables. Nous y trouvons, dans les écrits des apôtres, la puissance de l'Esprit de Dieu. La Bible est la source des lumières religieuses et la mesure de la vérité. Seulement, pour en apprécier la valeur infinie, il faut avoir reconnu la réalité des faits qu'elle enseigne; et pour y arriver, il faut l'aborder sans parti pris. Si, par exemple, nous trouvons quelques divergences dans les opinions des apôtres ou dans les récits des Evangiles, il ne faut pas être réduit à les nier. L'autorité absolue de la lettre, fondée sur l'idée d'une inspiration que les auteurs sacrés ne s'attribuent point eux-mêmes, nous empêche de les comprendre. Ce n'est pas un fondement, c'est un obstacle. Le progrès religieux exigeait donc que cette foi d'autorité tombât, et, en effet, elle est à peu près tombée. Les efforts tentés pour la relever chez les protestants et chez les catholiques ne sont pas restés sans effets; nous dirons même que les fruits de ces réveils ont été très grands et très beaux; mais, entre eux et les besoins, il n'y a pas de proportion. Ils tiennent une place dans l'his-

toire contemporaine; ils n'en ont pas fait dévier la marche. Le but est ailleurs; la foi d'autorité s'en va.

Disons mieux, messieurs, elle est passée. Les dernières conséquences de sa disparition commencent à poindre dans les faits. La pensée moderne s'est constituée, depuis deux ou trois siècles déjà, sur la négation de la foi d'autorité. Elle a fini par faire reconnaître son indépendance par les pouvoirs matériels, et s'est appliquée à résoudre avec ses seules forces, les fameux problèmes de nos origines et de nos destinées; en affectant de repousser aussi loin que possible les solutions proposées par une religion dont les esprits s'étaient dégoûtés. Croyant inventer, elle a renouvelé les vieux systèmes des Indous et des Grecs, que nous avons essayé d'apprécier il y a quelques jours. Croyant avancer, elle s'est fatiguée dans un labyrinthe, où ne manquent pas les perspéctives intéressantes, mais dont tous les sentiers la ramènent au même point. En fin de compte, elle s'est trouvée insuffisante: le doute a paru le dernier mot de la sagesse; les re-

cherches philosophiques sont tombées dans un discrédit profond, et l'incurable curiosité de l'esprit humain s'est rejetée avec passion sur l'histoire.

Il m'est impossible de comprendre cette évolution dans le sens que le scepticisme contemporain cherche à lui donner. Si la pensée avait entièrement quitté l'espoir de la vérité, les études historiques auraient perdu leur attrait aussi bien que les recherches spéculatives. Comment se passionner pour un amas d'opinions nécessairement fausses, également fausses? Je dis également fausses, car tout choix entre elles serait arbitraire, si nous ne pouvons pas les comparer à la vérité. Non; si l'on tient tant à savoir ce que nos devanciers ont cru, c'est qu'on se flatte encore d'arriver par ce chemin à trouver ce qu'il faut croire. Ils représentaient bien les tendances de leur époque, ces écrivains ingénieux qui ont cherché dans la psychologie un moyen de discerner l'erreur de la vérité dans les systèmes antérieurs, et qui ont essayé de formuler une philosophie éclectique. Mais le réactif qu'ils demandaient, ils n'ont pas su le

découvrir, parce qu'ils n'ont pas creusé jusqu'à la conscience, et leur synthèse hâtive ne pouvait pas aboutir, parce qu'ils en ont trié les éléments sous l'empire de préoccupations et de préjugés arbitraires. La pierre qu'ils avaient rejetée de parti pris était la roche vive taillée pour le coin de l'édifice. Je ne sais quelle superstition révolutionnaire, quel amour-propre de régiment, ou quelle répugnance instinctive les ont empêchés de s'adresser à l'Evangile, qu'on ne dédaignait pourtant pas de piller. Il y avait dans cette exclusion une inconséquence singulière. Si les religions, comme les philosophies, sont les monuments du travail de l'esprit humain; si les systèmes philosophiques ne sont, en dernière analyse, que des religions raisonnées après coup (l'histoire démontre cette vérité, que le bon sens fait pressentir), pourquoi s'arrêter aux ouvrages de seconde main? Pourquoi juger les opinions sur une enseigne, pourquoi ne pas aller à la source et pourquoi ne pas consulter la raison dans ses manifestations spontanées, les plus vastes après tout, les plus hardies, les plus grandioses par le rôle qu'elles

ont eu dans l'histoire, et probablement les plus profondes? Une telle séparation n'était pas justifiable, elle n'était pas sérieuse, elle ne pouvait pas durer.

De nos jours, l'érudition critique se porte sur les religions de préférence aux philosophies; mais elle les aborde avec l'opinion arrêtée d'avance qu'elles ne sauraient reposer sur des faits réels. Comme si, dans l'ignorance du vrai, l'érudition possédait des moyens sûrs de marquer les bornes du possible! Cette préoccupation systématique devient fatigante. Suivant le mouvement général de l'histoire, le moment arrive où la raison affranchie doit aborder le christianisme sans parti pris d'aucune espèce, pour lui demander ce qu'il signifie. C'est dans cet esprit, messieurs, c'est avec cette indépendance que nous l'avons interrogé.

Nous avons vu qu'il forme un système parfaitement enchaîné, reposant sur cette proposition d'une évidence resplendissante, et qui subsistera perpétuellement, quoique la négation systématique se trouve aujourd'hui dans la

funeste obligation de l'attaquer, savoir que le principe de toutes choses est la réalité absolue : une volonté parfaite, un amour libre et tout puissant. Nous avons vu que le christianisme répond parfaitement aux besoins de la conscience morale et du cœur humain. Nous avons vu qu'il nous donne la seule explication des faits conciliable avec les exigences de la conscience et de la raison, la seule conséquente à elle-même, la seule qu'il soit possible de pousser jusqu'au bout. Il satisfait donc à toutes les épreuves. Nous avons interrogé les trois critères indépendants, immuables et certains : la logique, la conscience, l'expérience, et toutes trois nous disent également : « Le christianisme renferme les solutions que vous cherchez; il contient l'explication du passé et la puissance de l'avenir, pourvu toutefois que les faits rapportés dans ses traditions se soient réellement passés comme il l'enseigne. »

La question de fait subsiste donc. Mais si, par la nature des choses, il était impossible qu'elle reçût jamais une solution évidente à tous les yeux; s'il fallait douter même qu'elle

pût jamais être soumise à un examen vraiment impartial ; s'il y avait pour la religion elle-même (dans l'hypothèse de sa vérité) un intérêt puissant à se couvrir de quelques voiles afin de laisser à la foi ses vrais mobiles, de quel côté nous porteraient la raison et la conscience? Ne diraient-elles pas : « L'Evangile est vrai ; nous le croyons sans démonstration. Il faut qu'il soit vrai par cela même qu'il répond à tous nos besoins ? » Tel sera, je crois, le langage d'un esprit indépendant, mais impartial. « Le christianisme est vrai, dira-t-il, et puisqu'il est vrai, il est révélé. Il est révélé, car il prétend l'être, lui qui est la vérité ; et moi qui trouve en lui l'objet de toutes mes bonnes aspirations, je n'étais pourtant point capable de le produire. »

La révélation, c'est Jésus-Christ.

Jésus est venu, il est mort, il est ressuscité. Il est venu, dis-je, parce que, si l'histoire antérieure à lui n'était pas la préparation du salut, elle serait une énigme monstrueuse. Il est ressuscité, parce que, sans sa résurrection, les temps qui ont suivi les jours de sa chair n'auraient point de sens. Tout s'explique avec lui, nous l'avons

vu ; sans lui, tout n'est que ténèbres. En résumé, messieurs, nous restons devant cette alternative : ou l'Evangile est la vérité, ou l'univers n'est qu'un mensonge.

Voici donc la réponse à la question que nous nous sommes posée hier : d'où vient que l'Eglise s'est éloignée de l'Evangile? voici la mission de l'incrédulité moderne et des systèmes qu'elle a produits. « Ils devaient affranchir la chrétienté d'une forme de croyance qui, par sa nature même, condamnait le christianisme à rester en dehors de la conscience, et nous empêchait d'en saisir l'intimité, l'unité, l'excellence parfaite. Ils forment la transition nécessaire de la foi d'autorité à la foi d'assimilation, seule capable de régénérer entièrement la pensée et le cœur. »

Les temps où nous vivons parlent un langage bien clair à celui qui les écoute paisiblement, libre des préoccupations d'une incrédulité systématique, libre aussi des préoccupations sectaires et serviles qui rétrécissent la religion.

La liberté du culte et de la pensée sort de la controverse, et passe des faits dans les lois. Les fers des esclaves sont brisés, ici par des résolutions généreuses et pacifiques, là, par d'épouvantables guerres. Nos missions rayonnent sur tout le globe, et des peuples entiers sont amenés à la civilisation par l'Evangile. Une charité sérieuse étudie toutes les formes de la misère, et partout, à côté du mal, nous voyons surgir un remède ou du moins un palliatif. Les principes de la morale chrétienne sont mieux compris aujourd'hui des hommes de bonne volonté, même étrangers à la foi, qu'ils ne le furent jamais en d'autres temps au sein de l'Eglise. Les campagnes sont déjà blondes, les arbres couverts de fleurs; tout présage une moisson magnifique, un nouvel épanouissement de l'Eglise. La philosophie laisse tomber ses prétentions. L'Evangile sort des conventions et des fictions qui défiguraient sa beauté souveraine. Les flambeaux s'allument: tout est prêt, semble-t-il, pour l'union définitive de l'homme et de la vérité.

Mais, d'un autre côté, la pensée languit, la

littérature s'abaisse, le luxe devient grossier et frivole, on n'agite plus les grands problèmes, le monde ne se soucie plus de la vérité, il veut l'or et l'éclat de l'or, des spectacles, et tout le plaisir qu'on peut avoir sans dépense d'esprit. Le reste l'ennuie. La conséquence des opinions le fatigue, la sévérité des mœurs l'excède. Le vice refuse à la vertu ce léger tribut, cet hommage qu'il consentit si longtemps à lui payer. Les écrivains à la mode font de la conscience une illusion, de la religion une poésie et de la morale un raffinement. Les romanciers ne se bornent plus à préconiser l'adultère, ils glorifient la jalousie de l'amant contre le mari, et ces compositions fétides, écrites avec une affectation insupportable, trouvent des admirateurs chez les critiques les plus justement renommés. L'athéisme s'amuse à composer des prières. Voyant qu'il n'y a pas d'autre moyen d'éviter Dieu, on fait bravement sortir l'humanité du néant. On ne condamne plus l'Evangile pour ses miracles, mais pour ses tendances morales. Ce que jusqu'ici la conscience publique appelait bien, on l'appelle mal, et ce

que la conscience flétrissait, on le glorifie. Dans les affaires, dans la famille, dans l'Etat, les actes répondent à ces doctrines.

Il n'y a plus à s'y méprendre. Toute équivoque est impossible pour celui qui ne cherche pas à être trompé; les masques tombent; le bien et le mal combattent à ciel ouvert, sous leurs propres couleurs. Toutes réserves faites, c'est là, je crois, qu'il faut chercher le secret des répugnances passionnées qu'inspire le christianisme, et de la superbe indifférence dont l'habileté sait les couvrir. De là vient le faible succès de toutes les apologies, surtout de celles où les partis et les passions étrangères n'entrent pour rien. Les uns n'en ont pas besoin, les autres n'en veulent pas et ne les discutent pas.

Notre siècle reproduit fidèlement son devancier, qui avait commencé par attaquer la religion révélée, et qui finit par attaquer avec le même acharnement Dieu et le devoir. Cette marche est forcée, parce que, avec l'enseignement des faits, tout esprit conséquent qui croit encore à Dieu et au devoir remonte bientôt à la nécessité du christianisme; vous l'avez vu dans

ces entretiens. Quelle que soit l'évidence interne de l'Evangile pour les esprits tournés vers le but qu'il poursuit, il exigera toujours de nous deux choses dures : l'aveu de notre misère et la lutte contre nos passions. Ceux qui ne veulent ni s'humilier, ni se repentir, font bien de nier Dieu, c'est couper le mal à la racine.

Les répugnances qu'inspirent le christianisme et la croyance en Dieu, qui en est solidaire, ont leur source au fond du cœur, disons-nous. Mais la conscience ne meurt pas sans se défendre. Ceux qui ne croient qu'à l'intérêt sont touchés par le dévouement, quand ils le rencontrent. Ce qui a gagné les cœurs à notre Maître, c'est qu'il allait de lieu en lieu faisant du bien. Ceux qui luttent contre la vérité sont les plus à plaindre de tous les hommes; c'est eux que nous devons aimer le plus. Montrons-leur la réalité de nos convictions par notre vie. Ce sont les chrétiens de tête, hélas! qui ferment l'accès du temple aux multitudes.

Et puis les chrétiens ont une force que le monde ne connaît pas. Celui qui a dit : « Demandez et l'on vous donnera, » nous apprend

à répéter : « Que ton règne vienne. » Les raisonnements sont extrêmement peu de chose : je l'avoue sans amertume après avoir tant raisonné. La véritable démonstration de l'Evangile est en vous-mêmes : c'est l'exemple et c'est la prière.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Les principes de la religion naturelle.

Première lecture 3
Deuxième lecture 29

DEUXIÈME PARTIE

Réfutation de la religion naturelle.

Troisième lecture 55
Quatrième lecture............................ 84

TROISIÈME PARTIE

Les systèmes.

Cinquième lecture............................ 109
Sixième lecture 133

QUATRIÈME PARTIE

Le Dieu de l'Evangile.

Septième lecture 161
Huitième lecture 186

CINQUIÈME PARTIE

La logique de l'Evangile.

Neuvième lecture............................ 217
Dixième lecture............................ 243

SIXIÈME PARTIE

Les destinées de l'Evangile.

Onzième lecture............................ 273
Douzième lecture............................ 290

